





3692

٢١٤ ر ٠٨
م

هاشية على شرح العقائد النسفية للسعد التفتازاني،
تأليف القسطلاني، مصطفى بن محمد - ٩٠١ هـ. كتبت
في القرن الثاني عشر الهجري تقديرا .

١١١ ق ٢١ س ٢١ × ١٦ سم

نسخة حسنة ضمن مجموع (ق ١ - ١١١)، خطها نستعليق

٧٠٩٤
م

حسن . طبع مرات أخرها سنة ١٢٢٢ هـ .

معجم المؤلفين ٢٨٢: ١٢ معجم المطبوعات ٦٢٧:

١- أصل الدين أ - المؤلف بيد تاريخ
النسخ ج - هاشية الكستلي على شرح العقائد
النسفية لاسعد التفتازاني .

٢١٤ ر ٠٨
١٢١١ / ١٠ / ٩

زهر النداء في العقيدة والابتداء، أبو الحسن سيد علي ؟،
كتبت في القرن الثاني عشر الهجري تقديرا .

٢١٤ ر ٠٨
ز ٠ ح

٥١ ق ٢٧ س ٢٠ × ١٦ سم

نسخة ضمن مجموع (ق ١١٥ - ١٦٤)، خطها مغربي حسن .

٧٠٩٤
م

أصول الدين أ - المؤلف بيد تاريخ النسخ

ج - شرح السفوسية .

٢١٤ ر ٠٨
١٢١١ / ١٠ / ٩

٧٤

مكتبة جامعة الملك سعود "قسم المخطوطات"

الرقم: ١٠٩٤ - ف ١٤٥٨ / ٢
العنوان: مجموع + ولله حاشية على شرح القضاة السنية
المؤلف: الشيخ طاهر بن مصطفى بن محمد - ١٠٩٠
تاريخ النسخ: الخاتمي عشر الحوزة نور -
اسم الناشر: - - - - -
عدد الأوراق: ١٦٤ - - - - -
ملاحظات: - - - - -
- - - - -

حاشية
الشرح المستفيض على شرح العقائد للسعد
تم زهر النراج العفيرة واما بقدر

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم. اللهم اعن علي الخال.
الحمد لله وجب له الوجود. كما وجب له السجود. وقاض له الجود. ففاض عنه كل
وجود. علم ما شرح صدره لعقائد الاسلام. وحقايق الشرائع والاحكام.
والصلاة ازكى ما كان على انشرف من وجد في بقعة الامكان. وعلى
البركة الكرام. وصحابة العظام. ما لالت العزور بالقور. وتلاوات النور
في الدور. وبعد محمد اعقد من الفوائد علقته على شرح العقائد
للحلافة مسجودا والتفان زائرا. اسعد الله تعالى بفوز الامان نظمة باقتران
جمع من الاخوان. وخلق اعلان. واعتناء بهذ الكتاب من هو بمنزلة الباب
من اولى الابواب. المكرم من الورد والكرم من فوق الثوب. ولم يزولا يري
من يدانية في الفضائل. ولم يسم ولم يسمع من حوى مثل معاليه في الاواميل.
بواد ربديته ثابة افكار الفضلاء. ونواد رحلته بغضه مصافح عنه الخطباء
لا يذكرون الا اوله فيه قدم راسخ. ولا يسمعون راي الا وحكم راية له ناسخ. لو
فاضله بن سينا لفاض له مهيئا. ولو عاصره سبحانه وايل. لما سمع لفصاحته
من قابل. ولو خطبه يوما بعكاظ لفاظ قس ابن ساعدة قبل ان قاط. ولو كان
اباس من زمينه. لما ذكر الناس من زكته. ولو ساجل حاتم في سخاوته. ليجل حاتم
حتما على عبادة. ولو بادن عمرو ابن هند. لهور عمرو في معرض صد قدون
للطائفتين. اعيان الملة واركان الدولة واسوع في الفضيلين ما يفتقن من منقعة
بالقوة النظرية. وما سبي على القوة العملية. باسط سماط العدل والامان اذ
ما هدماد العدل والاحسان. الصاحبه الاعظم والملك المعظم بدر
الدنيا والدين. فخر الملوك والسلاطين لازال مسجودا وكاسه محمودا.
وحنون لعله ركار كينا. ولزوجه حصنا حصينا. واعلام العدل نطق بمين
عنانية على فرق الفرقدين. والويه لاية تستحسن كفاية الي سلك السما
وظهر كنه من الامور ايزدحم عليه سعاة الحياتة والاقبال. وبطن كنه

بسم الله الرحمن الرحيم

سماها ما يستقر من سائب الحقن والامال فلقد علم الانعام باشمل
الانعام. ولقد خضع لخاص باجل الاختصاص لكن الزمان الظلوم المشوم
والدمر العتوف الغنوم قد عاقني عن الاستعداد بخدمته والاكحال
بقوة عتبه. ولم عطي من جزيل نواله وجزيل افضاله واشتاله
الاشفا من جرف حار لا يسد ثلم حال نثار ولا يسحب صدى بال دي
انكسار فكيف برهة من الزمان واحدا مديد البلائ في الجديان
اخزن حينا واتاسف واتاوه طورا والتمنه واتقلزل بطل ولت
واعمل بحالي بعد البيت
و بدر اضا الارض شرقا ومغربا. وموضع رجلي منه اسود منظم.
واجيل نظري في واحد من العلى تطمئن في كلك خفاصة من الحرم والحول
وكان حصانة من المذم والحول التفكير في النذير لا يجد له لاله
من علو الشان وارتقاع المكان مع ما في من القناع الكال وعدم استماع
الحجال حتى هداني الله تعالى للتبويد عند الاوراق وان لم يكن مما لاق
بنظم اوراق لكن المرجو من سعده حكمة وفضحة باحة محاسن شيمه
ان يغني عن مواضع نزل الله ويغض الطرف عن مواقع حلاله ويعذرني فيما
لم يصبه فيه سمي ولم يصل الي الحقيقة فمحي فاني بقصور باعني عن امير
التصنيف مقر وعلى هذا الاعتراف ما حيت معمر على ان الامور بفعل
ما يريد وينقص من خلقه ما يشاء ويريد وهو المسئول لنيل الرشاد
ومنه المبدء واليه المعاد وما انا اخص في المقصود باذلا لانه المجهول
بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله بركاته بالجملة وعقبا بالحدس
اقدا بالكتاب المجيد المفتحة بالتسمية والتحميد. وعلا بالاثار الماثور.
والخبر المشهور وكل امر ذي بال لم يبد فيه باسم الله فهو ابتر وكل امر ذي بال
لم يبد فيه بل الحمد فهو اجزم ومعني بذكر الامر ذي البال باسم الله ان تقدم

بسم الله الرحمن الرحيم

الصفات والنبوة والامامة رعاية لبراعة الاستلال **قوله** وبعد
فان مبني الي اخره اما ان يكون معطوفا على ما قبله عطفاً فقيه على فقهه
والجامع ان ما سبق تمهيد للتصنيف وهذا بيان سببه والعامل
في الطرف ما يفهم من السياق من مثل اقول او اعلم او الامر جار على ما
سبق اليك ودخول الفامبني على قوم اما بعد اجراء الموهوم تجري
الحقق واما ان يكون مفصولاً عنه فصل الخطاب وهو نوع من الاقتضاب
قريب من التلخيص فاما مقدرة والقائم فرائها ودالة على مكانها وهي
العاملة في الطرف والواو مزيدة لتوقيفا عن صورة اما وما وقع في
عبارة المفتاح من قوله واما بعد فان خلاصة الاصلين فليبين من
الاقتضاب من شئ بل ذلك فذلك لما سبق وضبط اجمالي بعد بيان
تفصيلي بمنزلة ان يقال وباجلته والواو فيه للعطف وقائدة اما
توكيد مضمون الكلام واستدراك ارضاء السامع وتفصيل الجمل الواضح
في ذهنه فتأمل **قوله** واساس قواعد الاسلام هو الدين
المشوب الي نبينا عليه الصلاة والسلام وعرف الدين بانه وضع الي
سابق لذو القبول باختيارهم المهود الي ما هو خير لهم بالذات
ولا شبهة فبرانه يشتمل على اعتقاد اذ حققة واعمال صالحة والاعتقاد
كما سيجي منه ما يقصد به العمل ومنه ما يقصد به نفس الاعتقاد
والقسم الثاني هو المراد بحقايد الاسلام وهي قواعد دينية موهبة
وانما كان هذا الفن اساساً جامعاً من مسائله لكونه عبارة عن الملكة
التي يتوصل الي معرفتها واستغنى على تمته لهذا الكلام وهو كونه
القرينة الي قول صاحب المواقفة في عدم منافع الفن الثالث حفظ
قواعد الدين عن ان تزلزلها شبهة المبطلين والقرينة السابقة اشارة
الي قوله والرايع ان تنبني عليه العلوم الشرعية فانها اساس واليه

هذا هو المقصود من هذا الكتاب وهو بيان صفات النبي صلى الله عليه وآله وسلم والامامة ورعاية لبراعة الاستلال

هذا هو المقصود من هذا الكتاب وهو بيان صفات النبي صلى الله عليه وآله وسلم والامامة ورعاية لبراعة الاستلال

هذا هو المقصود من هذا الكتاب وهو بيان صفات النبي صلى الله عليه وآله وسلم والامامة ورعاية لبراعة الاستلال

الصفات

هذا هو المقصود من هذا الكتاب وهو بيان صفات النبي صلى الله عليه وآله وسلم والامامة ورعاية لبراعة الاستلال

هذا هو المقصود من هذا الكتاب وهو بيان صفات النبي صلى الله عليه وآله وسلم والامامة ورعاية لبراعة الاستلال

قوله فذلك فلما ذكر مباحثه الاصلين

قوله فذلك فلما ذكر مباحثه الاصلين

انسان علم الكلام من اجله
تعالى عن صفاته واما في
تعالى عن صفاته واما في
تعالى عن صفاته واما في

يؤول اخذها واقتباسا وذلك لانه ما لم يثبت صانع قادر مرسل
لرسل منزل للكتب لم يثبت كتاب ولا سنة ولا ما يتفرع عليها من
العلوم الشرعية كالاعتقاد والحديث والفقه وقد تحقق بما قررناه
ان اضاف القواعد الى العقائد يبينها وانما محذور بالذات ومتغيران
بالمفهوم والاعتبار يقع عن ذلك لفظه في شرح المقاصد حيث
عرف الكلام بانه العلم بالقواعد الدينية عن الادلة اليقينية ثم
قال هذا هو معنى العلم بالعقائد الدينية عن الادلة اليقينية
فخرجت بك ان لا تكون اليقينية مما يتكفون في هذا المقام ويتكفون
لتوجيه الكلام **قوله** علم التوحيد والصفات الموسوم بالكلام لما
كان تسمية هذه الصناعة بعلم التوحيد والصفات لتحقيق معناه القوي
في اغلب اجزائه واشرفها وتسميته بالكلام مناسبة اعتبرته بينه وبينها
على ما ينبغي تفصيلا جعل علم التوحيد والصفات عبارة عنها وجعل
الكلام تسمية لا ومعرفة لا وعلامة تدل عليها وغاية لهذه التسمية **قوله**
المنجي عن غياهب الشكوك وظلمات الاوهام اشارة الى منفعة ثالثة
هي المطالبة بالنظر الى قوة النظرية كما ان المنفعة الثالثة بالنظر الى
اصول الدين وبالنظر الى فروعه والغياهب جمع غيبات بمعنى الظلمة
فذكر الظلمات مع الاوهام مجرد تقنين **قوله** وان المختصر شرع
في بيان الكتاب المشرح والتمام الملك العظيم والمقصود بيان
علو درجة المصنف في العلوم الاسلامية متمسدا لما هو بصده والدين
والهمة متحدة ان بالذات متغيران بالاعتبار فان الوضع الالهي المذكور
باعتبار انه تدبر له الناس اي تليقه يقال له دين وباعتبار انه
طريق يسلكون عليه يقال له الهمة يقال طريق ممل اي ملوون
مسلك ومثلت التوبة اذا خطتة الحياطة الاولى وجمعت قطعة

في علم الكلام من اجله
تعالى عن صفاته واما في
تعالى عن صفاته واما في
تعالى عن صفاته واما في

في علم الكلام من اجله
تعالى عن صفاته واما في
تعالى عن صفاته واما في

انسان علم الكلام من اجله
تعالى عن صفاته واما في
تعالى عن صفاته واما في
تعالى عن صفاته واما في

قوله دار السلام هي الجنة سميت بالان اهلا يحيى بعضهم بعضا
بالسلام قال الله تعالى والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام
عليكم بما صبرتم فمعه عيني الدار وايضا تشرف تكلمة سائر اهل الجنة
سلام قولهم من ربه وهم وقيل لان من دخلها سلم من الافات وعن
قناة رضى الله عنه ان السلام هو الله تعالى ودان الجنة والسلام في
الوجه الاول اسم من التسليم بمعنى التوجه وفي الوجه الثاني مصدر سلم
وفي الوجه الثالث تحلما لكنه استعمل بمعنى التسليم من النفايس
او بمعنى المسلم في الاول والعقبي **قوله** يشتمل من هذا الفن
على غرر الفرائد عن كل شي اكرمه وفيه من الاصل بياض في جبهة
القرس فوق الدرهم وقزائد الدرر كجواريا واحداها فريدة وار
بالفصول العبارات التي تنفرد كل واحد منها بمسألة من مسائل
الفن فمنها باعتبار ما في ضمنها وتدل عليه من تلك المسائل قواعد
لدين الاسلام بما قيامه وعليه بناؤه وعطف الاصول على القواعد
من التفسير واتنا الشيء تضاعفه واحداها شي يقال انقذت
كذا شي كتابي اي في طيبي واراد بالفضول الفاظ المستعملة في
الوصف المتبادر والمراد من اليقين المتيقن اي ما من شأنه ان يتيقن
وقصص الشيء ضفوفه واصله فضل الخاتم يعني ان تلك الفصوص
باعتبار مدلولاتها خيار المسائل التي تجب آتيانها وتقع الجذع تسد
وهو قطع ما تفرق من اعضائه ولم يكن في لبه والتهذيب التهذيب
فحاولت اشارة بالفا اي ما بعدها اعني محاولة الشرح
الموصوف من عما قبلها من شرف الفن وجلالة قدر المختصر المعقل
بمسار الضاد المشكل من اعطى الامر وتوجيه الكلام ابداه وجهه وذلك
اذ لم يكن ظاهرا وتحقيق المسائل اثباتا بالبرهان وتقريرها وجعلها

دار السلام هي الجنة

انسان علم الكلام من اجله
تعالى عن صفاته واما في
تعالى عن صفاته واما في
تعالى عن صفاته واما في

انسان علم الكلام من اجله
تعالى عن صفاته واما في
تعالى عن صفاته واما في
تعالى عن صفاته واما في

في قرارها وتديق الدلائل تطبيقا على المدعي وتحريرها لتخص العبا
عنها والكشف ما بين الخاصرة الى الخلف وهو اقصر الاضلاع يقال
طوي فلان عنى كشيء اذا قطعك كانه اخرج ورك عن داخله
ويقال طوي كشيء على الامور اذا اضرته وسفوته والتجاني التباعد
واراد بالاطناب الزيادة على القدر التي يتخبر به المعنى المواد
وبالاختلال النقص عنه **قوله** وهو حبي ونعم الوكيل ذكر حربه
في شرح النسخ ان جملة ونعم الوكيل عطف اما على جملة وهو حبي فهو
من عطف الجملة الفعلية الانشائية على الاسمية الاخبارية واما على
حبي وعطف الجملة على المفرد وان صح باعتبار تعين المفرد معني
الفعل لكنه في الحقيقة من عطف الانشائية على الاخبار ولم يرد بما ذكر
ان هذا العطف غير صحيح بل عرضه التنبية على انه لا بد له من نامل
لتوجيهه وتقل لتعجيله وقد صرح بذلك فيما نقل حشره قال
المقصود بذلك بيان الواقع لا الاعتراض ويؤيد استعماله
في ترايبه ووجه العطف الاول بعض المحققين بان قد روي المعطوف
مبتدا بقرينة ذكره في المعطوف عليه وجعله خبرا عنه بالنا وبل
المعروف في وقوع الانشائية خبرا للمبتدا فصار جملة اسمية
خبرية معطوفة على مثلها بلا محذور ووجه العطف الثاني بان
لا يضمن المفرد والمعطوف عليه معنى الفعل لم يكن في قوة الجملة
فلا يلزم عطف الجملة الانشائية على الجملة الخبرية بل على المفرد قال
ولا محذور وفي عطف الجملة على المفرد ولا في عكسه بل حسن ذلك
اذا اوحي منه تلمته ثم قال لا امتناع في عطف الجملة الانشائية
على الاخبارية في الجملة التي لها محل من الاعراب لكونها واقعة موقع
المفردات ولا عبرة بلسانها واستدل بالانقل عن العلامة واستدل عليه

لو كان الخبرية في قوله
فانما هو خبر للمبتدا
فانما هو خبر للمبتدا
فانما هو خبر للمبتدا

لو اورد

بوزووه في افعي الكلام قال الله تعالى وقالوا احسننا الله ونعم الوكيل
فان هذه الواو ليست من الجمل اذ لا مجال للعطف فيه الا بالاركان
ناويل بعيد لا يلتصق الى مثله بل من الحكاية فكلون الآية جملة على ما
قال وليس هذا الجواز محققا بالجملة المحكية بعد القول اذ لا يشك
من بسطة في حسن قولك زيد ابو عالم وما اجهله وعمر واولي
وما اجدوه وقد نوت في كلامه يجعل الواو من الجمل اذ يمكن اعر التو
السابقين فيه وايضا حسن المثال المضروب من غير تعدي المبتدا
في المعطوف ممنوع وجوابه ان امكان اللاح المذكور مبني على كون
حسنا خبرا عما بعده معرف ذلك من له درية في معرفة اساليب الكلام
وقد صرح به كلام المعترض في توجيه اعرابه ومبني ذلك الكلام على
انه مبتدا اما بعد محذور كما هو الظاهر المناسب للمقام على ان المبتدا كيف
والخبر اذ كانا معرفتين بحسب تقديم المبتدا على الخبر مطلقا في الكلام مقول
وعند خوف اللبس في مطلق الكلام فان قلت ذكر الادب ان الله والاحسب المستند
ان اضافة كلمة حسب غير معرفة اما لكونه بمعنى المحسب او لكونه في معنى
الفعل ولقد انقول مررت برجل حسبك فيجعله صفة لتكلم وقد
عبد الله حسبك فنفسه حال لا قلت غاية ذلك انه لا تعرف
في بعض المواضع بنا على الناويل المذكور وقد صرحوا بكونه مبتدا في
مثل حسبك زيد وهو شائع في كلامهم وقاك الشاعر
حسبك في القوم ان يعلموا فانك فيهم غني نصير
وفي الحديث بحسب ابن ادم الكلمات يقين صلبه حديثه وما يدل على
ذلك دخول ان عليه قال الله تعالى فان حسبك الله واما المثال
فقد صرح زيد عالم الاغب وجاهل جدا وعمر وجيل الاب وجواد في
الثانية وحسن امروء في يدرك ولا يوصف ولا تغلق اقامة البرهان

ذكرنا

جيبين
عليه من متد الخ ووجه انه على تقدير كون
جيبين من المتطويعات من انما في اخباره
عليه من متد الخ ووجه انه على تقدير كون
جيبين من المتطويعات من انما في اخباره

المبتدا
في قوله فانما هو خبر للمبتدا
فانما هو خبر للمبتدا
فانما هو خبر للمبتدا

بم في قوله فانما هو خبر للمبتدا
فانما هو خبر للمبتدا
فانما هو خبر للمبتدا

في قوله عليه السلام
 لا يفتقر الى دليل
 في قوله عليه السلام
 لا يفتقر الى دليل
 في قوله عليه السلام
 لا يفتقر الى دليل

عليه فلان حال معرفته على المسلك على ان تعد بر المتبادر لا يغنيه
 عن تاويل في الخبر وان كان به يغنيه عن تاويل المتبادر انما هو عطف
 المذكور تارة بجعل المعطوف عليه لا نشأ التوكل فيكون من عطف الا
 على الانشاء فعاد الاشكال الى عطفه على ما عطف عليه على انه مخالف
 للمعنى من غير دلالة وتوجيه الكلام بما لا يرتضيه صاحبه وبعد
 اللتباه واللبس من انشاء لطلب الكفاية لما ذكره واخرى يجعله
 من عطف القسم على القسم اذ لا يعتبر فيه اتحاد الجمل المتقاطعة خبراً
 او انشاء بل من الغرض المسبوق له الكلام لكن التحقيق ان القسم بيان
 عن جمل متقدمة متتالية سبقت لغرض من الاعراض فاذا عطفته
 على مثله فالملحوظ بالذات من ذلك العطف هو المجموع من حيث هو
 مجموع فلا يعتبر فيه الا ما هو من احواله من حيث هو كذلك يكون
 مسبوقاً لغرض كذا بخلاف الخبرية او الانشائية العارضة للنسب
 المعنوية فيما بين اطراف الجمل الواقعة خبراً منها فانها ليست من تلك
 الاحوال واعتبار مثل ذلك في الجملتين المتقاطعتين وان كان ما
 توهمه الشارح من ظاهر كلام الكشاف لكن لا تعول عليه فهدد الكلام
 لا يصح لتصح العطف الا ان يقصد به الالتزام على الشارح بنا
 على انه ما قال من انه رد هذا العطف وقد يقال ان الواو للاعراض
 لا للعطف وهذا الوجه حسن لو لا مكان الاختلاف في وقوع الاعراض
 في اخر الكلام فهدد اما اردنا ذكر مما قيل من هذا المقام وما يتعلق
 به من النقص والابرار ولذيل البحث بعد طول وتحقيق الحق فيه
 يقتضي مجازاً فوق جملتنا **قوله** اعلم ان الاحكام الشرعية اراد
 ان يذكر قبل الشروع في المقصود ما يفيد للطالب مزيد استنباط
 في طلبه وتحرك من جهة ونشاط في تحصيله من تصوير الفرض ووجه

في قوله عليه السلام
 لا يفتقر الى دليل
 في قوله عليه السلام
 لا يفتقر الى دليل
 في قوله عليه السلام
 لا يفتقر الى دليل

الحال

الحاجة الى تدوينه مع انه لم يكن حين زمن عطا الملة وسببه تسميته باسمه
 وحقن نجات الشرف وتحوذ ذلك لكن لما توقف تصوير على الوجه
 الاكل على تقسيم الاحكام الشرعية الى قسمين وتبين كل منها عن صاحبه بالاسم
 والرمز وقد علمها مناس الحاجة الى التدوين بعيني واحد وجر ذلك
 حاجة الى معرفة احوال الادلة وتدوينها لاجرم ادرج في كلامه تعريف
 الفقه واصوليه وبيان الحاجة الى تدوينها بما لها من المقصود واراد
 بالاحكام النسب النامة التي يكون العلم بها تصديقا وبغيره لا يقتوي
 كما صرح به في التلويح ويدل عليه سياق كلامه ايضا وبالشرعية
 كون العلم بما هو ذا من الشرع توقف عليه ام لا **قوله** ما يتعلق
 ما يتعلق بكيفية العمل اي يكون المقصود من معرفة اصلاح العمل
 والالتزام به على وجه مخصوص يثمر سعادة الدارين سواء كان
 طرقاتاً هو العمل وبشي من اعراضه والهيئات اللاحقة به او لا
 ومن هنا قال بعضهم موضوع علم الفرائض مع كونه من العلوم
 العملية هو التركة مستحقوها وان كان الاحسن ان يجعل موضوعه
 بل موضوع الفقه مطلقاً هو العمل كما هو المشهور حتى لو وجد منه قضية
 لا يمكن ارجاع موضوعها الى العمل لا يتكلف بعيد ونفسه قبيح
 فيجب ان يجعل ذلك من قبيل المادى وحوه وتسميته فرعاً لكونها
 متفرعة على الاحكام الاعتقادية على ما سبقته اليه الاشارة وعلمية
 لتعلقها بالعمل واتحاد لفظه الكيفية مما لا حاجة اليه ولهدد الايضاح
 في عباراتهم في الاغلب ولعل قايدها ان المستفاد من تلك الاحكام
 لا اصل العمل بل اعمال مخصوصة معتبرة بكيفيات معينة وهيئات
 محدودة كما اشترنا اليه **قوله** ومنها ما يتعلق بالاعتقاد اي
 يكون المقصود وهو الاعتقاد غرضاً فقط كلاحكام المتعلقة

او
 را

الى تسمية كل من باسم من الاسامي يتوهم مقام الاشارة الى تسمية ما عداها
 به ايضا لكن لما كان احاصل لسان الباقى بعد مدة حياة من العلوم
 اما ملكة الاستنباط او ملكة الاستقراء حتى انه لا يرد بقولنا فلان فيه
 او متكم غير ما اشار معنا الى تقريرها وصرح بتسميتها بعد ما اشار الى تسمية
 النفس المتعدية كما هي الاصل فيها سلف واذا تحققت هذا فليفرج
 الى المقصود فنقول ان اريد بالملكة المذكورة ملكة الاستنباط
 كما هو الواجب في علم الفقه فقد جعل ذلك عبارة عن افضي ما يرجي
 حصوله للانسان منه ومبلغ من بذل جهده في تحصيله وقضى وطعن
 عنه فليفت يتوهم حصوله بدون معرفة شئ من مسائله وباجلته فالاستعداد
 التام للكل الذي اقيم مقام معرفة الكل انما يقتضي العادة بامتناع
 حصوله بدون معرفة كثير منه وان اريد بالملكة الاستقراء كما هو الظاهر
 في الاصولين فالامر اظهر لان حصول ملكة الاستقراء لا تكون الا بمرور
 اختصار وانما قلنا كما هو الظاهر لان الشارح قد صرح بجواز كون المراد
 من ملكة الاستنباط في علم الكلام واذا جاز ذلك ففي اصول الفقه
 يجوز بل نقول كلامه هناك لا يخلو عن الاشعار به في الاصولين لكنه
 موضع تأمل **الثالث** ما قيل من ان سياق الكلام اعني قوله
 عن تدوين العلمين وترتيبها ابوابا وفضولا الى اخره ياتي عن حمل ما
 يقيد على الملكات قال اريد به ذلك لان التدوين وكذا ما بعده
 لكونه عبارة عن جميع الالتفات المربوطة الدالة على المسائل وادراكها
 بل عن اشبات النفوس الدالة عليها لا يتعلق بالمسائل وادراكها
 لان الموجودات في العباد والكتابة لا الملكات فوجب ان تكون القيمة
 والتعريف لاحدها لا الملكات فيرد عليه ان كلامه لم يشتر بان التسمية
 بازا المدون وكيف في انتظام كلامه ان يكون معناه ان العلوم كانت

في الاصولين فالامر اظهر لان حصول ملكة الاستقراء لا تكون الا بمرور اختصار وانما قلنا كما هو الظاهر لان الشارح قد صرح بجواز كون المراد من ملكة الاستنباط في علم الكلام

حاصل

حاصله للاوائل لكن لم يعتنوا بتدوينها وتبويبها وتفسير كل واحد منها
 باسم خاص لمعنى اغنام عن ذلك ولما زال ذلك المعنى ونست الحاجة الى
 ما ذكره وها من بعد ما هو حاصل لهم وقت التدوين بالفعل كما
 كان حاصل للسلف وبه يعودون على كمالهم عدوا باسمي مخصوصة وصنوا
 كلاما بازا نوع من على انك قد عرفت ان بيان تسمية كل واحد منها باسم
 العلم يجري مجرى بيان تسمية ما عداه لشهرة حال هذه الشبهة فيما بينهم على
 الوجه الذي سلف تحقيقه ثم ان جعل المسمى والمعرية النفس المسائل مليا به
 قوله يفيد معرفة كذا الان القول بان المعلوم مفيد لعملة مما لا يتقوه
 به محصل القول بان المسائل تكون مقرونة بادلتها تفيد مطاوعة معرفة
 وقاس ذلك على قول خبر الرسول يفيد كذا يشعر بان المراد بالمسائل
 الالتفات الدالة عليها ولم يرد اطلاق اسم العلم عليها في شئ من استعماله
 وكذلك يابى جعلها عبارة عن اذراكها اذا الشئ لا يفيد نفسه ولا يتجمل
 لتفصيله باعتبار مغايرة ما بين الشئ ونقصه بان يقال شئ من حيث
 انه وصف من الاوصاف يفيد شئ من حيث هو وهو على عكس قولنا
 شئ من العلم لزيد يفيد وصفه كمال تكلف بار ولا يلتفت الى مثله لا سيما في
 التقرينات وبعد ظهور الوجه المعبر او بان الفقه عبارة عن معرفة
 الاحكام العملية على وجه كل غير متعلق بشخص دون شخص وهو مفيد
 لمعرفة على وجه جزئي متعلق بشخص دون شخص لو سلم استقامته
 في الجملة في الفروع فلا يتصور مثله في الاصولين على ما لم يخفى
قوله لان عنوان مباحثه اي في كتب الفقه ما غير العلم ان وجه
 الاسم بحاله **قوله** ولان مسئلة الكلام كانت اشهر مباحثه والشراف
 فسمي كل باسم اشهر اجزائه وكان التسمية كانت بعلم الكلام ثم اقفى بالمشا
 اليه كما في شهر رمضان ويمكن ان يقال لما كان كلام الله تعالى موصوفا لبعض

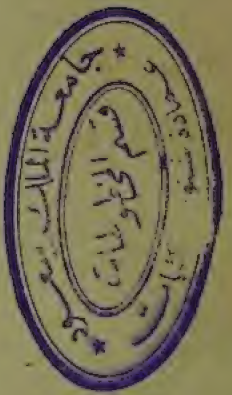
تم

ابي سليمان الخوري جاني تلميذ محمد بن الحسن الشيباني من اصحاب
 الامام ابي حنيفة رضي الله تعالى عنهم اجمعين وما تريد قريه من قري
 سمرقند قال في رجم الله و بين الطائفتين اختلاف في بعض
 الاصول كسئلة التكوين ومسئلة الاستسناه في الايمان
 ومسئلة ايمان المقلد وغير ذلك والمحققون من الفرقين
 لا ينسب احدهما الاخر الى البدعة والضلالة **قوله** ثم لما
 نقلت الفلسفة من اهل مكة وعرفوا بانها علم يبحث في احوال اعيان الموجودات
 على ما هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية ولها اقسام ثلاثة لان
 الموجود ان كان مستغنيا عن المادة في الوجود الخارجي والذهني
 فالعلم الناجم عن احواله يسمى لاهي والفلسفة الاولى والمراد ان
 اليها من الوجود من فعله ليس بالطبيعي وان احتاج اليها في الوجود الخارجي
 دون الذهني فهو العلم المسمى بالرياضيات ولما كان مبني على الكلام على
 الاستدلال بوجود المحدثات و احوالها على وجود المحدثات و احوالها
 لا جرم تشارك العلم الا لاهي والطبيعي في كثير من المناجحة لكن لما كان
 نظر العقل في الكلام مقتضيا ان هذه وفي الفلسفة مقتضيا لما
 بهواه وقع الخلاف بين العلمين فصار علم في نواديه او هامة وزلت
 في مباديه اقدمه وصارت تلك الاوقاف شرا على قواعد الكلام
 فاوردها المنطوقون ليخلصوا ما فيها من الخلل ويشبوا العقول القام
 عن الزلل ولما كان لها ارتباط ببعض اخر جرد ذلك الى ادراجة وعلم
 جواحي خاصا في الرياضيات وهذا العلم الذي ادرج فيه معظم
 الطبيعيات والرياضيات هو الفن الموسوم بالكلام فيما بين المتأخرين
 تحول اليه كلام القدماء شيئا فشيئا فلما اتفق اختلاف في تدوين مسائله
 وقع اختلاف في تعيين موضوعه فقال بعضهم هو ذات الله تعالى وحيث

صفحة

صفاته النبوتية والسلبية وافعاله المتعلقة بامر الدنيا والاخرة وقال
 بعضهم هو ذات الله تعالى من حيث هو وذات المحكمات من حيث اسناد
 اليه وقال بعضهم هو الوجود بما هو موجود ويمتاز عن الاله لانه يكون البحث
 فيه على قانون الاسلام وجعله صاحب الموافقة هو المعلوم من حيث يتعلق
 به اشياء العقائد الدينية و هي مسائل فلكية اخرى لا بد من التنبه عليها
 وهي انه قد انعقد لك مما سلف ان المقصود من تدوين علم الكلام هو
 ضبط العقائد الدينية ومن تدوين علم الفقه هو التنبه لمعنى الاحكام
 العملية فقد لا تكون الخالات في مسائلها اعراضا ذاتية لشيء واحد
 او اشياء متناهية مطلقا فلا بأس ان لا يكون احدهما موضوعا معينا
 يبحث عن اعراضه الذاتية على الوجه المعروف وانما يلزم ذلك في العلوم
 الحكيمة حيث اراد علما وهاضما ضبط احوال الموجودات على قدر الطاقة
 البشرية فجعلوا كل طائفة من تلك الاحوال متعلقة بشي واحد او اشياء متناهية
 تناسبا يعتد به مطلقا او من جهة واحدة علما على حدة يفرد بالتدوين والتعليم
 فجات علومهم مما ينح موضوعاتها ولذا الكمال في العلوم المدنية فاذ
 انقضت النظر في الاقوال الموردة لتعيين موضوع الفن فما وجدت
 في قول شافيا ومثلا عن شوب الكدرضا فيا فليس فيه شبهة باس فتدبر
 لا اصلك من بوس **قوله** ورأس العلوم الدينية لتفاد حله فيها
قوله وغاية الغور فان الاعتقادات الحقة متممة للسعادة
 بالذات ولما يقتضيه من عمل الصالحات **قوله** ويراهن ايج القطعية
 لما عرفت من ان الواجب في مسأله هو اليقين وانه لا يلتزم بالاشاق
 والتحيز **قوله** فاما ما هو المتعصب في الدين جعل المنع عن الاستغناء
 بعلم الكلام مقصودا على اربع طوائف الاولى من قوم متعصب بعقد
 به ترويج مذهبه فيخرج لذلك تحقيق الحق في مطالبه والثانية من لم

في بيان ما هو المقصود من تدوين علم الكلام



يرزق فظنه تعني تحصيل اليقين فنظرة في مباديه يفضي الى التشكيك
في قواعد الدين فعليه ان تسم بسمه العاجز وتدين بتدين العجايز
والثالثة من موعود الدين خطي طريق اليقين فغرضه من الاستعمال
مقتضاه التمكن من ابطاله وردده والراية من يتوكل في الحق
في الحكمة فيقع في ظلمات الفلسفة فيما يحجب بكم وراية وحق
من وراية **قوله** قال اهل الحق قبل ازاد به اهل السنة
والجماعة وغيرهم عنهم ترعينا في سلوك سنهم والافتد بالسنة
لكنهم لشد اشار بالافتقار على تقدير معين الحق الى انه ليس
المراد به طائفة مخصوصة بل المراد بالترخيص بان المخالف
في هذه المسئلة مطلقا يعناب اصلا وبه يظهر ضعف ما توهم من
ان مقول القول جميع ما ذكر في الكتاب على انه مع بعد في نفسه
مما ياباه قول المصنف بعد والتمهات ليس من اسباب المعرفة بصحة
الشيء عند اهل الحق **قوله** واما الصدق لما بين معنى الحق
وموارد استعماله ومقابلته وكان الصدق قرينة في الغلب
استعماله ومفسر انما فسر به الحق واستعماله في الموارد المذكورة
كان منطوقه ان يتردد السامع هل ما مقتراد فان وعلا بينهما تفاوت
في الاستعمال وان مقابلته ما زاد افلا ورد كلمة اما ان الزلة لقروده
وتقصيلا للجهل الواقع في ذلعه فذكر ان بينهما تفاوتا في الاستعمال
فان استعمال الصدق في الاقوال اكثر من استعماله في الموارد
الاجزوا استعمال الحق في العمل على السواء وان مقابلته هو الكذب
عرفا وبه يظهر انها مقتراد فان والاتفاوت فيما بينهما غير ما ذكر
ولهذا قال وقد يفرق بينهما **قوله** ومعنى حقيقة مطابقة
الواقع اياه اي لونه بحيث يطابق الواقع وحاصله ما ذكر في الفرق

ان

ان احكم المطابق للواقع له صفتان اعتباريتان لونه مطابقا للشيء
فيقال له الصدق لانه الاصل الذي يجب اعتيانه ووضع الاسم بازا
فان الاقرب الى الطبع ان يجعل الواقع اصلا ويقاس عليه الحكم الذي
يتعرف حاله ولونه مطابقا للواقع يقع اليق واليقال له الحق بالمعنى
المصدرى لانه في الاصل بمعنى التحقق والحكم في هذا الاعتبار جعل
اصلا ثانيا حتى فيس الى الواقع والصفتان مثلا زمانا لما علم
ان صيغة المتفاد للشاركة بين الاثنين **قوله** حقيقة الشيء
وما هيته ما به الشيء هو هو جعل حقيقة بمعنى الماهية وليس
يعتبر في مفهومه معنى التحقق لانه المناسيب للشيء في نفسه
بما في العلم والجزئ وبقدم الطرف للتحصيل اي به وحده لا مع
غيره يخرج به ذلك جزئ الماهية وجزئ بقوله هو هو الفاعل
فان الشيء يكون به موجودا هو وخرج بتكرار الضمير الناطق بالقياس
الى الحيوان فانه بالناطق وحده يصير الانسان انسانا لا غش
انسانا فظهر بما ذكرناه انه لا حاجة الى ان يقال جميع ما به الشيء
هو هو لاجراجز الاجزاء الاخيرة وان تكرير الضمير لا بد منه **قوله**
تخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدونه
فانه من العوارض فان كل عارض سواء كان غير لازم او لازما
بيننا او غير فقد يمكن ان يتصور بغير الوجود لمعروضة خارجا
وذهنا من غير ان يتقرر له وجود وان كان هذا المتصور
محالا في نفسه بخلاف نفس الماهية والذاتيات فانه لا يمكن ان
يتصور بغير الوجود بشي خارجا او ذهنا من غير ان يتقرر وجود
ماهية او ذاتيات هناك فان المتصور والمصور محالان
وهنا يظهر ذلك بالتمثيل الصادق وتوهم بعضهم ان معنى

كلامه انه يمكن تصور الانسان بدون تصور عوارضه ففقد التصور
بالكنه اذ التصور بالوجه يمكن بدون تصور الذاتيات ايضا
فورد عليه ان بعض العوارض اللوازم اعين اليه لا يمكن تصور
معروضه بدون تصور فاجاب اولها بما ذكره بعضهم من جواز
كون المستلزم لتصور اللازم تصور الملزوم على وجه الاطار
فيكون تصور بدون في الجملة وثانها بان زمان تصور الملزوم
غير زمان تصور اللازم فانك قد ذكرت الزمان وبين ذلك
بان تصور الملزوم مع تصور اللازم لا سبب موجب له
والماجاز بقا مع زواله واستمع استغنائك عن فساد
النظرات بما قدم لك من الوجه الصحيح يجب ان تعلم ان انك
تصور اللازم عن تصور الملزوم فاعلم ان الملزوم واليتي
وعدم كونه سببا موجبا لا يقتضي كونه معدا ولا وجوب تقدمه
بالزمان ولو كان معدا لما جاز محامته على ان من اللوازم ما لا
يتم تصور ملزوم مع الامع تصور كاحد المتضامين بالنسبة
الى الآخر ومنها ما لا يتصور ملزوم مع الا تقدم تصور كالمكان
بالنسبة الى اعداء **قوله** وقد يقال ان ما به الشئ هو
باعتبار حقيقة اي في ضمن افراذه حقيقة فعلى هذا الاصطلاح
لا يقال حقيقة العنق بل ما هيته بخلاف الاصطلاح السابق
وباعتبار شخصه موية فتكون الموية بمعنى الشخص وهذا هو
الاكثر وقد يستعمل بمعنى الشخص وبمعنى الوجود الخارج ايضا
والله اعلم **قوله** والشئ عندنا الموجود اي مما ملأنا وان
صدقنا وانما انه هل مما مراد فان ذكر الشارع ان كلامه
متردد في ذلك والمحققون على انه لا ترادف بينهما الا ترى ان

المخارج

المخارج محتاجة في وجودها الى غير ما وغير محتاجة في تشيئها
ايها فان كل شئ تشيئ في حد ذاته وان لم يتصور غير أصلا
ولهذا اتوصف الماهيات بالوجوب والامكان نظر الى وجودها
ولا توصف بهما بالنظر الى تشيئها وتفيد عمل الوجود دون
الشيئية فالامر الخارجى باعتبار تقريره من الخارج يقال له
موجود وباعتبار امتيازته فيه غماده وصحة انفرادها بالاحكام
يقال له شئ والمعتدلة لما اعتقدوا تقريره من الخارج
منفصلة عن الوجود مح عندهم امتياز المعدومات وانفرادها
بالاحكام من الخارج فاعترفوا بتشيتها **قوله** معناها
بديهي التصور هذا هو المشهور بين الجمهور من الحكماء والمنطقين قالوا وهذا
الحكم ايضا بديهي خلافا للامام فانه يقصد به الى اثباته بالبرهان ومنهم من
يقصد به لتعريف مفهوم الوجود وعمامة بانه كسبي ومنهم من قال بامتناع
تصور **قوله** فان قيل حاصله ان الوجود اما مراد من للشيئية
او لازم بينهما فالحكم بالوجود على ما علم الصفاة بالشيئية لغو وملخص
اجواب **قوله** ان الصفاة ذات الموضوع بالعنوان وان كان الاصح
انه يجب ان يكون بالفعل لكن لا يجب ان يكون ذلك بحسب الامر نفسه
بل يكفي في ذلك فرض العقل لذلك وهذا شان ما نحن بصدده فانا
لما نظرنا الى العالم شاعنا امورا متفرقة بحسب الظاهرة متميزة بالاسما
فاعتقدنا انها اشياء فنحن نتوجه الى تلك الامور ونستخلصها
بلفظ الاشياء بناء على ذلك الاعتقاد الذي هو في الحقيقة عبارة عن فرض
العقل وحكم على بالوجود من نفس الامر وظاهر ان ذلك حكم مفيد بل ربما
لا يكون بديهي فيحتاج الى بيانه واثباته بالبرهان كما سيصرح بذلك
قوله بجزم العقل بلبوت بعض الاشياء بالعيان وبعضها بالبيان ومشكك

والاحكام

قولنا واجب الوجود موجود فانما قلنا المفهوم بحسب القسمة العقلية
 الى ما يقتضي ذاته وجوده او عدمه ولا يقتضي شيئا منها حصل عندنا
 مفهوم يقتضي ذاته وجوده فرضا فغير عنه بلفظ واجب الوجود ونحو
 عليه بالوجود الخارجي ونحتاج في اثباته الى البيان وليس مثل الثابت
 ثابت اذا لم يعمد لنا شي مفروض الا بضاف بالثبوت حتى يعبر عنه بلفظ
 الثابت فيحكم عليه بالثبوت في نفس الامر فالمفهوم من لفظ الثابت ما انصف
 بالفعل بالثبوت في نفس الامر فيكون الحكم لغوا وليس مثله ايضا قوله
 انما ابو النجم بالنسبة الى من يعرف انه سمي بذلك الاسم ولا قوله وسعري
 شعري فان انضاف ذات الموضوع فيهما بوصف بالفعل بحسب نفس
 الامر لكنه ليس المراد من مجملها مفهومه الظاهر بل ما يدل عليه بحسب الشرح
 من كمال الفضل واية السلافة وبعد **قوله**
 لله دري ما احسن صدره تمام عين وفؤاد سرى مع العفاريات بارض
 ولقد كلفنا بتوفيق الله عن حقيقة الحال وجلة المقال من غير كلفة ولا
 عجز فذع عنك ما قيل او يقال فماذا بعد الحق الا الضلال **قوله**
 وتحقيق ذلك يريد ان الحكم يختلف باختلاف العنوان وبانضاف
 اخذ انضاف الموضوع بحسب نفس الامر او بفرض العقل والسر في ذلك
 ان كل قضية تشتمل لا محالة على عقد بين عقد الموضوع وهو انضاف
 ذلك الموضوع بوصف العنوان وعقد المحل وهو انضاف بوصف المحل
 والاول يجب ان يكون معلوما مسلما والثاني مجهولا مطلوبا ثم ان عقد
 الموضوع قد يكون مستلزما لعقد المحل استلزاما جليا فيكون الحكم
 لغوا وقد يكون كذلك بل امرا ان لا يكون مستلزما او يكون مستلزما
 استلزاما غير جلي فيكون الحكم اذا كان مفيدا بديهيا غير محتاج الى
 الامعان في تفقير الطرفين فقط او مع انضمام احساس او تجربة او حدس

ال

الى غير ذلك او نظريا محتاجا الى البيان **قوله** من تصور ايتها
 والتقدير يا اي وجودها ويا حوالها اي بثبوتها لها يريد ان المراد
 بطلق العلم بالشي الذي هو اعم من هذه الثلاثة اذ لا دليل على تخصيصه
 بواحد منها كما لا حاجة اليه ومن يدعي القول ما قلنا ان اللام ههنا
 لاستغراق انواع معرفة المقام وستقف على ما دعاه الى ذلك
قوله للقطع بانه لا علم بجميع الحقايق يعني ان ضررها يعود الى
 حقايق الاشياء وهو عام مستغرق فيكون معنى الكلام العلم بجميع الحقايق
 تصور الحماياتها وتقدريها بجزئيتها وتصورها باحوالها الخاصة
 لنا ولا يخفى فسادها فيجب ان يحل على نوع من هو التصديق بالقرينة
 المقام ولا حاجة في ذلك الى تقدير المضاف فيحتاج في ثابته
 الصبر الى وجه صحيح كما قد توهمه **قوله** والحجرات
 ان المراد اجلس يعني المدعي ههنا بثبوت حقايق وتحقيق حقائق العلم
 بقرينة السياق على ان ما ذكره لا يستغني عن العمل على اجلس ايضا اذ العلم
 بثبوت الجميع ايضا غير محقق ورد هذا الجواب بانه لا غنى عن حمل
 الكلام على العلم بثبوت الحقايق اذ المقصود هو التنبه على وجود الحقايق
 وتحقيق العلم به حتى يستدل به على وجود الصانع فان الاستدلال
 لا يكون الا بالمقدمات المعلومة واجيب بان الكلام على توجيه الشارح
 يدل على تحقق بثبوت الحقايق مع تصور انما والتقدير يا حوالها
 ثانيا على ذلك القول البديع والمقصود لا يتم بدون هذا اليوم
 لكن المفروض غفل عن وجوده ووجوبه ايضا ونحن نقول او لا ميني
 هذا الجواب **قوله** لا مستند له والشارح عنه يرى وثابنا القول
 بان المقصود الاستدلال وهو لا يتم بدون التصديق بها فقط او مع
 تصور انما والتقدير يا حوالها ايضا على ما استدل عليه كلام المفروض ويجب

8

فاسد بل الغرض منهما مجرد التنبه على مجلس الحقائق وجوده في الجملة وان
 مجلس العلم المتعلق بالتحقيق اذ المارزعة السوفسطائية من نفعها راسا
 ثم بيان اسباب العلم حتى يحصل عندنا ان كلما شهد به تلك الاسباب
 فهو معلوم لنا ثم تؤخذ الامور المعلومه بشيء من مقدمات يستلزم
 بها من المطلوب وهذا هو التحقيق الذي عقد عليه الشارح حل كلام المتن
 فلا تكن من الخاطئين منطوقا **قوله** منهم من ينكر حقائق الاشياء
 ويرى ان ليس فيها ماهيات مختلفة وحقائق متميزة فضلا عن انقافها
 بالوجود وانتساب بعض الى بعض على وجه شتى بل كالحاصلات
 باطله او وام لا اصل لها مثل ما يظهر للجمهور والمبرسم والحاصل انهم
 كانوا من العلوم التصديقية والقضايا المتعلقة بما لا يكتفون
 العلوم التصورية والماهيات المنكشفة **قوله** ومنهم من
 ينكر ثبوتها هو لا ينكرون نفس الحقائق بل ينكرون **قوله** وانما هي
 بالوجود في نفس الامر ويجوزون بثبوتها بالنسبة الى المحقق حتى
 يقولون ان العسل مر بالنسبة الى الممر وحلو بالنسبة الى غيره وليس
 فيه اجتماع النقيضين اذ ليس للعسل وجود في نفس الامر فضلا عن
 تكلفه باللفظين والادارية امثل طريقه منها حيث ترفعوا عند
 استنباه الامر لديهم والتباس الحال عليهم والعنادية اسوأ حالا
 حيث رفضوا الشؤد امة القوية والمشاهدات الجلية بشبهة فاسدة
 ومخلطة كاسفة وما احسن قول من قال وان لم يصدق في ذلك المعال
 لا يمكن ان يكون في العالم قوم عقلا يتخلون هذا مذهبها وتشتبهون
 الى الفرق الثلاث بل كل غلط سوفسطائي في موضع غلط **قوله**
 ان لم يحقق نفي الاشياء برئان لم يكن النفي وصفا مخصوصا ومعنى
 معين عارضا للاشياء ثابتا لها بل كان من قبيل الخيالات الفاسدة

للشأن

العلم

والاهتمام

والاهتمام الباطل لم تكن الاشياء منفصلة اذ المنفصل هو الموصوف بصفة
 النفي واذ لا نفي لا اضاف لشي من الاشياء به فلزم تحقق الاشياء
 وان تحقق معين النفي وانقضت به الاشياء حتى استفتت فقد تقرر
 ماهية من الماهيات وتميزت حقيقة من الحقائق فلزم بطلان
 مذهب العنادية في انكارهم الحقائق لا العنادية اذ هم لا ينكرون
 الحقائق بل يشكوا ولم يلزم ذلك مما ذكره وطهرا كان الدليل قاطعا
 برها نيا صا كالبطلان مذهب الحفيم لا ثبات مذهبها وهذا
 معنى كونه الزاميا لما توهموا من انه قياس جدلي مركب من مقدمات
 مسئلة عند الحفيم وان لم تكن مسئلة عندنا لظهور فسادها بل الحفيم
 في هذه المسئلة لم تكن مجادلة له اصلا بل ذلك الوجه اذ لا يعترف
 بمعلوم كما صرح به الشارح في اخر كلامه والشبهة انما نشأت مما قبل
 في صناعة الجدال انه يفيد الزام الحفيم فظن ان كل ما يفيد الزام الحفيم
 جدلي مركب مما هو عندكم مسئلة فتغيرتقوا في اتمام هذا الزام على
 العنادية وفي عدم تمامه على العنادية طنا منهم انه اشار الى ما
 ذكره في شرح المقاصد من ان كلام العنادية والعنادية مشتمل على تناقض
 ظاهر حيث جزموا بصدق المقدمات التي تشكلوا بها وباستلزامها
 لمطلوبهم وحقيقة في نفس الامر وليس الامر على ما زعموا بل ذلك الزام
 على الطائفتين في انكار تحقيق العلم حقائق الاشياء في الجملة وهذا
 الزام على العنادية في انكار نفي حقائق على الوجه المحرم في صدر
 البحث **قوله** واكثر قد يغلط كثيرا نسبة الغلط الى الحسن بخلاف
 باعتبار انه اي الحسن نسبة كمنية الحكم اليه وتخصيص غلظه ببعض
 المواضع باعتبار انه معلوم متفق عليه يؤخذ منه مقدمة يستدل بها
 على غلظه وعدم الاعتداد بشيء منه فيما لم يظهر فيه غلظه اذ لا شهادة لهم

قوله لا ينافي الجزم بالبعض بانفاس باب الغلط فان قلت
 ان لنا الاطاعة بالاسباب الغلط برزاجين نعرف انتفا جميعها
 قلت لا حاجة لنا الى معرفة ذلك بل الواجب انتفاء ما في نفس الامر ومصادقه
 حصول الجزم بالمحسوس من بدية العقل وما ظن من ان العقل بدية
 جازم بذلك فهو ممنوع باطل **قوله** والاختلاف في البديهي جواب
 عن شبهة القدح في البديهيات كما ان ما قبله جواب عن شبهة القدح في
 الحسنيات وما بعد جواب عن شبهة القدح في النظريات واما قوله
 وتعرض شبهة يفتقر في حله الى انظار دقيقة فاجاب ان ذلك
 غير قادم في ذلك لا ينافي الجزم بل ولا ينافي بداهة فان العقل انما يجزم
 بانتهية لا ينظم حتى يحتاج في ذلك الى دفع الشبهات ودفع الاحتمالات
 حتى لو عن له من لا يلتفت اليه ويعلم بطلانها اجمالا لكونه مصداقا
 للضرورة ولو تصدى للحل فما احتاج الى النظر والتأمل لكن لا التحصيل
 الجزم بل دفعا لعدته المتعلم وجدا **قوله** الامتنان القاهرة في مقامات
 الزلل والله سبحانه الموفق **قوله** وهو صفة يتجلى بها المذكور عرفه بناء
 على انه كسبي يمكن تعريفه لا كما قال الامام من انه بدئي ولا كما قال بعض
 من انه يعبر عنه بالنقص العيان الكاشف عن ما حقيقته واختار عذري
 التعريفين لكونهما احسن ما قيل في تعريفه والشفة عن حقيقة الاول
 منها احسن من الثاني لان مفهومه في نفسه امر واضح وبني جلي لا يحتاج
 في فهمه الى اضمحار وتقدير ولا الى انظار دقيقة واما حاشية دقيقة ويمكن
 تطبيقه على المذهبين المشهورين بين المتكلمين في ماهية العلم والثاني
 لا يوافق في شيء من ذلك كما تطلعك عليه من موضع **قوله**
 ويمكن ان يعبر عنه اشارة الى ان المراد بالذكر ما يعبر ان يستحق عبارة
 والله وان المراد بالذكر ما هو باللسان كما هو المتبادر لا ما هو بالقلب

او ما هو خلاف النسيان **قوله** يشهد ادراك الكواس وهو المولود
 لما ذهب اليه الشيخ الاسعري من ان ادراكها من قبل العلم وهو المختار
 عند المناظرين والجمهور على انه نوع من الادراك مختار عن العلم بالماهية
 وهو المساب للعرف واللغة **قوله** صفة توجب تميز الاختصاص
 ولا خلاف ان بين العالم والمعلوم نسبة خاصة بها صار الاول عالما
 والثاني معلوما للاول وتسمى التعلق والتبعية فذهب جمهور المتكلمين
 الى ان ذلك هو العلم اذ لا دليل على ثبوت الامر الا به جعله من مقولة
 الاضافة وفسره بان تميزه لا يحتمل النقيض وان ثبت بعضهم وزاد ذلك
 صفة حقيقية هي مبداء وجعل العلم عبارة عنها فصار من مقولة الكيفيات
 النفسية وصار ينقسم ما ذكره انه صفة توجب تميز اي اضافات
 خرج به ما عدا الاذكار **قوله** لا يحتمل النقيض اي لا يتحمل ولا
 بجامعه بل ينافيه ويدفعه وحاصله ان لا يكون معه عند المميز احتمال نقيض
 المميز ويجوز وقوع الطرف المخالف له حالا ولا مالا فخرج الوجود والشك
 والظن لان شيئا منها لا يدفع النقيض بل بجامع كل منهما احتمال وقوعه
 راجحا او مساويا او مرجوحا وخرج ايضا اعتقاد المخيط والمضيق اذ
 بجامعه تجويز وقوع النقيض ما لا لانه لما لم يكن ثابتا مستندا الى
 موجب جاز ان يزول بل لا يحتمل بدله اعتقاد النقيض بخلاف العلم
 فانه لا يبعث معه تجويز النقيض لا في الحال لكونه جازما ولا في المال لكونه
 ثابتا فيكون العلم عبارة عن صفة ذات تعلق فان تعلقت بما عدا
 النسبة القائمة سميت تقورا وان تعلقت بها سميت تقديرية انما
 ان تعلقت بوقوعها وسلميا ان تعلقت بارتفاعها وعلى التعريف
 الاول يكون عبارة عن نفس التعلق وينقسم الى التصور والتقدير
 باعتبار متعلقه على ما عرفت وهذا توجيه لهذا التعريف وتفسير لقيوده

الاذراكات

واحد

بالقول جدير ليس فيه ارتكاب تكلف مستبعد ولا التزام نقصه مستبعد
 وتفصيل جملة ما قيل فيه ويميز عنه من سمينه ببيان مفيد يستدعي مزيد
 تبسيط للطلاب يصيب عن احاطة نطاق هذا المقام **ف** بنا على عدم
 التقيد بالمعاني المراد من المعاني من المعاني الخارجية طبعاً كان
 او جريئاً وقد مر اختلاف من جعل الادراكات المتعلقة بالمعاني من قبيل
 العلم من انهم فقال يوجب تميز المعاني او تميز بين المعاني وتبين
 التميز بين المعاني لاخر اوجه ومن قال به اطلعت لا ذراجه فان قلت
 كيف يستقيم هذا التقيد وقد يتعلق العلم بالمعاني الخارجية كما
 اذا علمنا بياضاً مخصوصاً في محل مخصوص قبل المشاهدة وكما اذا تخيلنا
 بعد غيبة المادة قلت هذه مخلط نشأت من اخذ ما بالذات
 فكان ما بالعرض فان المدرك اولاً وبالذات في الصنوع الاول ومعنى
 كلي وفي الصنوع الثانية امر خيالي واخيل وان كان الاشئ محض عندنا
 لكن يقع تعلق العلم به لا تعلق اليقظة به بل تعلق الوقوع عليه وليس واحد
 منهما من المعاني بل هما من قبيل المعاني لكن بمطابقة الامر الخارجي
 ولو هما وسيلة الى معرفة بوجه ما اشته الحال فيهما **ف** وللتنوير
 بناء على اننا لا نقض لما ابي لتعلقها على ما صرح به في بعض كتبه
 ولانه لا تنافي حقيقة بين الادراكات التي ان الحجاب والسلب
 يرتفعان عند الجهل والشك والمتناقضان لا يرفعان ارتفاعاً تاماً لا يرفعان
 كوقوع النسبة وارتفاعها ومن قوله على ما زعموا اشارة الى ضعف كنه
 ذهبا الى المثل السائر زعموا عطية الكذب وقد صرح به حيث قال
 ان ذلك يبطل لثبوت القواعد المنطقية وبوجه شمول التعريف
 للتصورات الغير المطابقة كما اذا تعلقنا انسان حيواناً صلاً لا الله
 الا انه يقال انه ليس تمييز قال وفي اعتبار النقيض للتصور واحد

التصور

التصور العلمي مشروط بالمطابقة وعدم احتمال النقيض ايضا اشكال
 ولعله اراد بتلك القواعد ما يقال من ان نقيض المتساويين متساويان
 ونقيض المتباينين متباينان ونقيض الاعم اخص وايضا عكس النقيض
 عبارة عن جعل نقيض المحمول موضوعاً ونقيض الموضوع محمولاً
 فيلزم على ما ذكر بطلان الاحكام المتعلقة بعكس النقيض و اراد
 بذلك الاشكال انه يلزم ان يكون تصور الاشئ بوجه ما تصورنا عليها
 مشروطاً بالصدق بل بوثوقه بصدق يقينا اذ ما لم نحصل هذا
 النقيض عندنا لم نحصل عدم احتمال التصور للنقيض لكن التصديق
 مسبوق بالتصور فالمال اما الدور او التسلسل على انك قد عرفت
 ان انصاف ذات الموضوع بالوصف العنواني لا يلزم ان يكون بحسب
 نفس الامر بل بحسب فرض العقل وهذا الحق لكن الاول في غناية
 السقوط اذ المحمولات في القضايا المذكورة ثابتة لما اراد بموضوعها
 فتكون صادقة قطعاً غاية ما في الباب ان عقود موضوعاتها غير
 ثابتة حقيقة في نفس الامر ولا يضر ذلك في ثبوت عقود محمولها على
 انه يمكن ان يفيض عنه بارتكاب تاويل وهو ظاهر ثم ان العاقلة
 اذا انصف وتامل حال المعلومات التصورية في نفسها مجردة عما
 يقارن بالغالب من وقوع نسبة ملحوظة معها اجمالاً او ارتفاعاً عما
 بينهما تنافياً وتداخلاً خلافاً للمعلومات البديهة فأنها
 على طرفين وقوع انتفا اذا احاط بها العقل بعد ما امتدافق وجودها
 وعدمها البته واما قوله بوجوب شمول التعريف للتصورات الغير
 المطابقة فقد اجبت عنه بان التصورات لا تنصف بعدم
 المطابقة اصلاً وتحقيق ذلك ان كل علم تصور كان اول تصديق
 فلذا رتباط عقلي بمعلقة لانه طلبة وحكاية عنه ليمكن من اجراء الاحكام

ويان

علمه ولا شك ان كل علم مطابق لما هو ظاهريه واستقر معنى هذه المطابقة
فما بعد كان كل تصور مطابقا لمعلومه التي تختلف العلوم التصديقية
فان المقصود منها ليس ملاحظة ما هو ظاهري بل ما كان بل الوقوف
على وقوع نسبة معينة بين مفهومين معينين في نفس المرء او ارتفاع
وقفاط فالنقطة واحدة واقعة والاخرى تقع في البتة وكل واحد منهما
يمكن ان يتعلق به تصديق بصور سببا لاكتشافه على انه هو الواقع في
نفس المرء فلا جرم كان العلم التصديقي معرضا عن المطابقة وعدمها
فما كان سببا لاكتشاف ما هو في نفس الامر كان مطابقا وعلما وما كان
سببا لاكتشاف غيره يكون غير مطابق وجهلا لان كل واحد منهما انما
يكشف معلومه على انه حال النسبة المعتد به فانما ان كل تصور مطابق
التي تختلف التصديقيات وانما تصور الانسان حيوانا صرا لا فقد
انكشف لك عما سبق ان الصور الحيوان الصالح ارتباطا عقليا
مع الفرس وافراة لا يصير سببا لاكتشافه ولا حظا فيه أصلا لكذلك
اخطأت فزعمت ان المعلوم المنكشف هو الانسان فاختلط انما هو في
هذا الحكم الضمني الجمالي لا في التصور وكشف لا يقال قد يحصل
مفهوم الحيوان الصالح في الذهن فيحصل له التصور ما يطابقه
من افراد الفرس ولا كلام فيه وقد يحصل منه ويجعل له الملاحظة
افراد الانسان فيقال مثلا كل حيوان صالح ضاحك فالملحوظ عليه
هنا ما هو زيد وعمره وبلد فكون الحكم صادقا قطعيا مع ان تصور الموضوع
غير مطابق اذ لا يمكن ان يقال المتصور افراد الفرس والحكم عليه لانا
نقول مفهوم الحيوان الصالح ليس سببا لاكتشاف ما يطابقه
ويصدق عليه فان حكمت على ما هو سبب لاكتشافه والتمس الملاحظة
فحكمت انما هو على افراد الفرس وان حكمت على افراد الانسان وجعلت

هذا المفهوم وسيلة الى ملاحظتها بناء على اعتقاد انه يطابقها فاما ان
الحاصل في ذهنك ليس مفهوما الحيوان الصالح بل مفهوما آخر
مطابق لتلك الافراد واما انك كنت قد تصورت افراد الانسان
بوجه مطابق حتى اعتقدت وجود مفهوم الحيوان الصالح لا فنهضا
تنقل من هذا المفهوم اليها انتقالا من اللفظ الى مسماه فذلك
الوجه المطابق هو السبب لملاحظتها في الحقيقة لا هذا المفهوم
وهذا هو السر في عدم اشتراط ذات الموضوع بالوصف العنواني
بحسب نفس الامر بل بحسب فرض العقل فقدره ولقد كشفنا بهذا
الطبيب عن حقايق في باب الالباب ودقايق في تميز القشر عن
الالباب **قوله** ويعني ان يحمل التجلي على الاكتشاف التام
بل يجب ذلك لانه هو المتبادر من لفظ التجلي لغة ودعاهما الى المبالغة
المستفادة من صيغة التفعّل بالطريق الذي سمعت يشهد بذلك موا
استعماله **قوله** فانه لذاته لا لسبب من الاسباب او اذ ان ذاته
تعالى كاف في حصول صفة قديمة قائمة به تعالى توجب اكتشاف
المعلومات له تعالى لانه كاف في نفس الاكتشاف على ما يراه المتعبد له
والفلاسفة فلذلك اورد في قوله لذاته بقوله لا لسبب من الاسباب
قوله والا فالعقل لما كان ملاك الامر في الادراك الانسان
حسبا كان او غير هو العقل لما يحس من انه قوه للنفس بما تسعد
للعلوم والادراكات الشهريه مما بين ثم هو جعل العقل هو المدرك
كما يقال القدر صفة مؤنثه بخلاف الحواس وان صرح اطلاق المدرك
عليها باعتبار انها سبب الادراك في الجملة **قوله** كالنار
للاحرار هذا يعني على ما عليه اهل اللغة من ان الادراك فعل من
الافعال والمدرك الفاعل والا فالعقل مبدأ القبول والاستعداد

والنار مبتدأ النافع والمجاور على ان نسبة النفس الى ادراكها نسبة
 الفعل والثابت عند المعتدلة اللهم الا ما كان ضروريا منها غير مقبول
 واما عند الشاعرة فكما ان نسبة النفس الى ادراكها وسائر افعالها
 نسبة القبول والمجلية كذلك نسبة النار الى الاحراق **وقد**
 واكوار السن والاحبار والامم وطرق جعل الاخبار ذات طرافا باعتبار انها
 بمنزلة الطريق من وصول العلم اليها واما جعل الكوارس انما كانت قاصدا
 ان يكون ذلك ايضا بناء على النسبة والمجاز او على جعل الادراكات من افعالها
 ظاهرا على ما عرفت وذلك لان الالة هي الواسطة بين الفاعل والمنفعل
 القريب من وصول اثره اليه فالالة ما هي واسطة من صدور الفعل من
 الفاعل الى قول المنفعل وبذلك يتوهم لا يفردون لها ذكرا بل جعلوا
 من تسمية الفاعل ولا يبعد كل البعد ان تشير الالة بالقياس الى المنفعل
 ايضا كما هو ادى من جعل جملة الشرايط من تسمية العلة المادية **وقد**
 هذا على عادة المشايخ من المقتضار على المقاصد والمعارض عن تدقيق
 الفلاسفة يريدون ان المراد بالنسبة هو المقصد في الجملة وهو غير محقق
 في الثلاثة لكن الغرض الكلامي غير متعلق بتعدد جميع الانواع وتفضيل
 احكامها لان غرضه الاصل هو ضبط العقائد الدينية وانما يبحث عن احوال
 الموجودات حسبما يحتاج اليه في ذلك خلافا للفلسفة فان مقصوده
 ليس الا معرفة احوال الموجودات على ما هي عليه في نفس الامر فلا يرتفع
 له في ترك النظر في شيء هو من جملة ما تظهر انه ليس على المتكلم في المعارض
 عن تلك التدقيقات عار وشعار ولا للفيلسوف من التفرغ لها بل
 وجار وانما جعل ذلك الاقتصار من ذاب المشايخ لما عرفت من
 ان المناظرين خلطوا بكلامهم الفلسفيات بل ادرجوا فيه معظم الطبيعية
وقد عقيب استعمال اكوارس الظاهرة التي لا شك فيها يريد

تفضل

تفضل الباعث على التفرغ لبعض الاسباب المفضية **وقد** واهمال بعضها
 فذكر اولها ان اكوارس الظاهرة لاحقا في كلامهم **وقد** ولا في سبيلها
 لبعض الادراكات ولا بمجال جعل السبب في تلك الادراكات هو العقل
 لشبوتها في اليقين دون فلا جرم جعلوها من الاسباب **وقد**
 وكان مرجع الكل الى في الاقسام الاربع الى العقل اما رجوع البداهات
 والنظريات اليه فظاهر واما رجوع التجريبات والحدسيات فلا يحتاج
 كل منهما الى قياس خفي عقل ينضم اليه التجربة في الكل والحدس على انك
 قد سمعت ان ملاك العقل **وقد** بان لنا رجوعا وعطشا هذا من
 الامور المدركة بالوهم وتسمى وجدانيات وقضايا اعتبارية ولما لم
 يشك الوهم عندهم لشبوتها الى العقل واما ما تدركه اليقين باوهم
 كادراك الشاة في الذئب معني موجب للنفوس وفي السخلة معني موجب
 العطف عليها فلو سلم ادراكها غير ما يناله احسن الظاهر فلا يلزم ان
 يكون ذلك بالعقل بل يجوز ان يكون مجردا عن خلق الله تعالى من شبه
 غير الاله او يكون لها الاله اخرى **وقد** وان كان في البعض باستبعاد
 من الحس كالتجربيات فان العقل لا يستغني في احكام عن تلك المشاهدة
 وكما حدسيات فان مباديها من المشاهدات **وقد** بمعنى ان
 العقل حاكم بالضرورة بوجودها فان كل احد يجد من نفسه تلك الادراكات
 وتعلقها بالالة المذكورة **وقد** بطريق وصوله الهواء المكثف
 بليفية الصوت الى الصماخ فكذا كلام مشهور فيما بينهم لكن الامر لو
 كان كذلك لما ادرك جهة الصوت وقرب مبدئه او بعده كما في
 الحس ولعذا قالوا وصول الهواء الى قرب الصماخ كاف في ذلك
 ويمكن الجمع بينهما بان يقال وصول الهواء الى الصماخ او قربه بالحدة
 المفروضة في فقرته شرط في ادراك الصوت القايم بالهواء الجاهل

اكات

في داخل الصمخ وخارجيه بان يدرك او لا ما في الداخل ثم يتبع ما في
الخارج فيدرك جهته وقربه او بعده **قوله** بمعنى ان الله تعالى
يخلق الادراك في النفس عند ذلك بطريق جري العادة من غير
تأثير من الحاسة كما يزعم المعتزلة ولا اعداد منها وارتسام صوره فيها
كما يزعم الفلاسفة **قوله** تنلاقين ثم يفترقان اما بان يعطف
الثابت بمنزلة فينفذ الى الحدة اليمنى ويعطف الثابت يسارا
وينفذ الى الحدة اليسرى على ما اختار جالينوس واما بان
يتقاطعا تقاطعا صليبيا على ما ذكره غيره فهذه العبارة تنظم على
كل المذهبين **قوله** وغير ذلك مما يخلق الله تعالى مثل الطرف
والجف والنقل والوضع والتفرق والاتصال والعدد والحركة والسكون
والملامسة والخشونة والشفيف والكثافة والظلمة والسطو
والاختلاف وكالتركيب والنقش والاستقامة والمخاض والتدبيب
والتمتع واللحم والقلة والضحك والبكاء والبشر والطلاقة والعبثية
والنقضية والارطوبية واليبوسة وكالقرب والبعد قالوا هذه الاشياء
مع ما ذكرنا الشارح هي الامور المنكشفة بواسطة حسن البصر ولا يكون
بعضها راجعا الى البعض ولا يكون بعضا عدميا لان العرض تقديم مطلق
البصر واما المبصر او لا وبالذات فالمشهور عند الجمهور ان الضوء واللون
فقط وما عداهما انما يدرك بواسطة قياسي العرض الاول
وعنه الاول والمعدود من المبصرات عند الجمهور او لا وبالذات
قوله بطريق وصواب هو المنكشف بكيفية ذي الراجحة
عند المجاوزة للاشكال فيه على قاعدة الاسلام واما على تصور الفلاسفة
فلعل ذلك هو الايجل عن امتزاج من العناصر وتفاعل فيها يندبها ليعمل
به من اجابستعد بذلك لقبول تلك الكيفية بل ولا يخلو في الاكثر عن

مدخل

مدخله اجزا كثيرة متخللة من ذي الراجحة حتى ظن ان الكيفية
المشتملة هي كيفية تلك الاجزا البتة لكن الحق ان الشيء يحصل بالترتيب
الاولي ايضا **قوله** بخالطة الرطوبة اللعابية التي في الفم بالمطعوم
فاما ان تنكشف تلك الرطوبة بكيفية المطعوم وتصل الى الذاتية
فيكون المدرك كيفية تلك الكيفية المطعوم واما ان تصل اجزا من
المطعوم فتدريج الرطوبة اللعابية الى الذاتية فتدرك كيفية تلك
الاجزا النفسية على قياس ما قيل من الشيء **قوله** وهي قوت متدنية
في جميع البدن اراد به جميع ظاهره اي جلده كما صرح به بعضهم واما باطنه
ففيه اشياء غير حاسة كاللبد والروية والطحال والكلى كما صرح به
من الكتب الطبية **قوله** من غير تأثير للحواس الاعلى وجه الاتحاد
كالمواد في المعتزلة ولا بطريق الاعداد على ما هو قانون الفلسفة فظهر ان
المذهب عند الطائفتين من اجواز **قوله** فان اختلفوا في النسبة
خارج تطابقه او لا تطابقه المراد من الكلام ما هو مصطلح الادباء والاشك
ان الكلام اخباري يدل على نسبة تامة بين شيئين معينين اعني تصديقا بوقوع
النسبة المعينة بينهما او لا وقوعا والتصديق كما ثبتت عليه لمصلحة
وحكاية عنه تشاهد به حاله وهذا الاعتبار يدل الكلام على وقوع تلك
النسبة او لا وقوعا في نفس الامر هو المراد بالخارج والواقع ونحوهما فاذا
اريد بالنسبة في كلامه ذلك التصديق الذي يدل عليه الكلام او لا وبالذات
على ما هو عليه فحينئذ بعض الافاضل مخفي مطابقة الكلام وعدم مطابقة الواقع
في غاية الظهور وان اريد ما يدل عليه ثانيا وبالعرض من الوقوع او لا
وقوع على ما صرح به الشارح كثيرا فاحال في عدم المطابقة ايضا ظاهر لان
التصديق اذا لم يكن مطابقا كان ما يشاهده ويكون له ملاحظة من حال
النسبة غير حاله في الواقع وغير مطابق له ايضا واما اذا كان مطابقا للملاحظة

كلام

ن

اليد

به في نفس الواقع والمطابقة لا تتصور اليقين الشئيين وغاية ما يمكن ان
 يقال ان تلك الحال من حيث انها مشاهد بالصدق في ومدلوله للفظ
 الخبر من حيث هي واقعة في نفس الامر فتفرض المطابقة بينهما بهذا
 الاعتبار فتدبر **قوله** اي الاعلام بالنسبة ثامة تطابق
 الواقع او لا تطابق اراد بالنسبة الثامة الوقوع او الالاقوع اذ هو
 المقصود بالاعلام واما الصدق فانه وان كان معدا حقيقة لكن لا
 يلتفت الى اعلامه ولا يعتد به ولا يقال ان الخبر اعلم فظهر من نفس
 ان المراد بالشئ هو النسبة وبما هو ملتبس به هو الوقوع او الالاقوع
 وقد يقال المراد بالشئ الخبر عن هو المحكوم عليه على ما هو المناسب
 للعرف واللغة وبما هو به نبوت المسند اليه او انشأه عنه **قوله**
 لانه لا يقع دفع بل على التقابل والتوالي والتواتر لغة التتابع واصلا
 من التواتر يقال واترت الكتب فتواترت اي جات بعضها في اثر بعض وترا
 وترا من غير ان تنقطع ومنه قوله تعالى ثم ارتسنا رسلنا نري اي واحدا
 بعد واحد واصلا ونرى **قوله** اي لا يجوز العقل توافقه لا يقصدا
 بطريق المواضع ولا على سبيل الاتفاق وفيه اشارة الى ان شرط التواتر
 عدد شأنهم هذا ان يحصرهم عدد ولا يجوزهم بل كاذبة الى جماعة
 ولا اختلاف دينهم ونسبهم ووطنهم كما اشترط طائفة ولا وجود المعصوم
 فيهم كما اوجبته الشيعة ولا اسلامهم وعدالته كما قال به جميع ولا يعين
 فيه ايضا بعد معين مثل خمسة او اثني عشر او عشرين او اربعين او خمسين
 او ستين او سبعين على ما اعتبر كل واحد منها قوم متمسك بالاعتقاد
 المطلوب وقد قيل متمسك بهم مع الجواب عننا في المطولات **قوله**
 ومصدقه وقوع من غير شبهة يريد ان ليس ببلوغ الخبر من حد لا يتصور
 تواترهم على اللزوم ضابط معلوم سوى حصول العلم للسامع من خبرهم

لانه لا يقع

بلا ارباب فيه ولا اضطراب فان ذلك اثر له ظاهر يصدق ومسبب
 عنه معلوم تحقق **قوله** والاول اقرب اي معنى وان ابعدا اي
 لفظا اما الثاني فظاهر واما الاول فلان ذكر هذا القيد على ذلك التقدير
 يكون حشوا بل مفيدا الاستقراء بان العلم بالملوك الماصية في الزمنة
 الحالية من البلاد ان الغير الثاني ليس بالتواتر **قوله** الثاني ان
 العلم الحاصل به ضروري فان قلنا ان يتصور صحة ذلك
 وهو موقوف على استحضار الخبر الدال عليه واتر على الشئ جمع لا يتصور
 تواترهم على اللزوم وكل شأنه ذلك فهو صادق وحله للواقع مطابق
 ولهذا ذهب الكعبي وابو الحسن الى انه نظري واجيب بالمتبع بل
 الخبر اذ يبلغ حد التواتر يعلم مضمونه قطعاً من غير ملا حظته لصدق الخبر
 ولا معرفة بلوغه حد التواتر بالفعل فضلا عن استحصال ذلك العلم
 منها نعم يحصل عند العالم دليل يمكن ان يتوصل بالنظر فيه الى معرفته بما هو
 حصول العلم القطعي كما اشترنا اليه **قوله** فتواتره ممنوع ان
 قيل ان عدد النصاري المخبرين عن قتل عيسى عليه الصلاة والسلام
 لم يبلغ حد التواتر في الطبقة الاولى والوسطى على انهم لم يروا قتله ورو
 صادقة بل نظر واليه من بعد مصلو با فضله لم وشرط التواتر الاء
 الى احساس النام وبلوغ عدد المخبرين من اليهود عن تاييد دين
 موسى عليه الصلاة والسلام حد التواتر في كل طبقة ممنوع وتعمل
 ذلك في الاصل من وضع بعض الاخبار صوابا لربما يستم كما كانوا يمتنعون
 بع محمد صلى الله عليه وسلم في التوراة على انه قد قيل ان تحت لفظ
 قد استاصلم وقطع عرقهم حتى لم يبق منهم الا الاحاد والشواذ ورو
 يقال ان خبر النصاري واليهود وقع من معارضة القاطع وشرط
 التواتر ان لا يعارضه قاطع وربما متمسك في اصل الشبهة بخبر اليه

ستناد

بما

عن قتل عيسى عليه الصلاة والسلام وأجره **ابن** بعد ما عرفت أن
في الطبقة الأولى كما في السبعة نزل خلوا على عيسى عليه السلام وفعلوا ما
فعلوا ثم اختلفوا في قتل قاتل بعضهم أنه لا يعلم قتل قاتل
بعضهم أنه قد قتل وصلب وقال بعضهم أن كان هذا عيسى فابن صاحب
وإن كان صاحبنا فابن عيسى وقال بعضهم رفع إلى السماء وقال بعضهم
الوجه وجه عيسى والبدن بدن صاحبنا كذا ذكر في الكشاف في
تفسير قوله تعالى وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبهاهم فقد تحقق شرط
القول في جزمهم بين الاستدلال **قوله** كالسمنية ثم قوم من عبدة
الرومان يقولون بالتشريح وينكرون وصواب العلم بغيره كما هو
المراد من اسم صنم وله قصة معروفة والبراهمة جمع من الهند ينكرون
البعثة أصحام برهمام وقد يوجد في بعض الكتب أن السمنية نسبة
إلى منى والبراهمة إلى برهم وبما أسان لا كذا صنما **قوله**
والرسول انسان الخ جعل النبي في شرح المقاصد مراد فالرسول
وضعه بانه انسان بعثة الله تعالى لتبليغ ما أوحى إليه لكن لما دل ظاهر
الكتاب على الفرق بين ما حيث قال عز من قائل وما أرسلنا من قبلك
من رسول ولا نبي إلا به وشهد به الحديث على ما روي أنه سئل عن
الأنبياء فقال ماية الف وأربعة وعشرون ألفا قيل فما الرسول
منهم فقال ثلاثمائة وثلاثة عشر جمعا عفا الله عنهما إلى الفرق
بينهما بما ذكره القاصي البضاوي من أن الرسول من بعثة الله تعالى
بشريعة جديدة يدعو الناس إليها النبي معه ومن بعثة لتقرر شرع
سابق كالنبي بين إسرائيل ولذلك شبه عليه الصلاة والسلام على
أمة بانبيايين إسرائيل لكنه لما كان مخالفا لما ذكره في قوله تعالى
في حق اسمعيل وكان رسولا نبيا من أنه يدل على أن الرسول لا يلزم

البراهمة جمع من الهند ينكرون
البعثة أصحام برهمام وقد يوجد في بعض الكتب أن السمنية نسبة
إلى منى والبراهمة إلى برهم وبما أسان لا كذا صنما

أن يكون صاحب شريعة لأن أولاد إبراهيم عليه الصلاة والسلام كانوا
على شريعة أشار إلى فرق آخر لموان الرسول من ياتيه الملك بالوحي
والنبي يقال له ولكن يوحى إليه في المنام وإلى آخر ذلك صاحب الكشاف
أن الرسول من الأنبياء من جمع إلى المعجزة الكتاب المنزل عليه والنبي غير الرسول
من لم ينزل عليه الكتاب وإنما أن يدعو إلى شريعة **قوله** من قبله وقد
أشار إليه الشارح أيضا بقوله وقد يشترط فيه الكتاب مع رخص
إلى ضعفه لما قال من أنه يخالف ما ورد في الحديث من زيادة
عدد الرسل على عدد الكتب لما روي عن أبي ذر رضي الله عنه أنه سأل
رسول الله صلى الله عليه وسلم لم ينزل الله من كتاب فقال ماية وأربعة
كتب منها على آدم عشر صحف وعلى نوح خمس صحف وعلى إسماعيل
أدريس ثلاثون صحيفة وعلى إبراهيم عشر صحايف والقراءة والتأجيل
والزبور والفرقان قال رحمه الله فثبت الرسول من له كتاب
أو نسخ لبعض أحكام الشريعة السابقة ولا يخلو أيضا عن سنن وقال
وفي كلام بعض المعتزلة أن الرسول صاحب الوحي هو الملك
والنبي هو المخبر عن الله تعالى بكتاب أو الوحي أو تنبيه من منام **قوله**
المعجزة أمرهم الفعلة كفتحة الجمل وقلوب البحر والترك كالأسماء عن
القوة المعتادة والقول كالأخبار عن المعجزة **قوله** خارق
للعادة بأن يظهر أثر من أمر لم يعتد ظهوره كقوت ضرب شخص على
عقده بغيره ساجد حديث في حيوط وينفث عليها فإن هذا الأمر
وإن تخلف عن هذا العمل في ألا يكون لكن ربما يترتب عليه إذا صدر
عن بعض العلة ببعض الأمكنة في بعض الأزمنة على شرط مخصوصة
أما مجرد إرادة الفاعل المختار على ما هو قاطع العلة أو بتأثير من
نفسه الخبيثة مع الشرايط المعينة على ما هو قاطع الفسفة فقوله

أمره

من نال السحر لترتبه على السباب كلما باشر بها احد مخلقة المدعيا اليه
 بخارج العادة وان اظهر القوم عليه فريه بلا مزية ولا متمسك
 له في جريان العلم والتدبير فيه اذ لا يثبت له عمله **قوله** فقد به
 امر ارادته الفاعل وهو الله تعالى اما لانه لا فاعل غيره واما لان
 المتخبر شرطها ان يكون فاعله تعالى او ما يقوم مقامه علم ان قصد
 اظهار الصدق يقتضي ساقية الصدق فيخرج هذا القيد من السحر
 والشعيرة والكرامات والارهاصات وما يجوز مجرى ذلك
 وان كان مثل الارهاصات والكرامات مما يمكن ان يتوصل به
 الى الحقيقة صدق دعوى النبوة وهذا الاعتبار ربما يطلق
 اسم المعجزة عليها لكن لا يصدق على شيء من ذلك انه قصد به اظهار
 صدق مدعى النبوة فهذا القيد خاصة مطلقة للمعجزة يمتاز بها
 عما عداها والمراجع في معرفة الى وقوع العلم الضروري بصدق
 المدعى للشاهد المستشهد ولا دور ادراك العلم مستفاد من
 نفس المعجزة والعلم باعجازها مستفاد من افادتها ذلك العلم بدارتها
 على ما من نظره مرتين وعلى ما ذكرناه فتبين الامر بكونه خارجا للعادة
 مما لا حاجة اليه ولهذا اتركه صاحب المواقف واما اعتبار الرسول
 في تعريف المعجزة فان صح نبوت المعجزة لعذر الرسول من الانبياء
 قبلنا على ان المقصود تعريف معجز نبينا عليه الصلاة والسلام
 لئلا يتسلك باقواله ولهذا قال جند الرسول دون خبر النبي
قوله وهو الذي يمكن التوصل بقيد التوصل بالامكان اذ لا
 يشترط في كون الدليل دليلا للتوصل بالافعال بل يكفي فيه كونه
 بحيث يمكن من حصوله التوصل به الى يتمكن هو منه فيقيد
 عليه من قوله فلان لا يمكن التوصل الى لا يقدر عليه فالامكان ههنا

بالعجز

بالعجز اللغوي وحاص **قوله** ان الدليل ما يصلح ان يجعل وسيلة
 الى العلم المطلوب خبري بان يكون بينهما مناسبة مخصوصة بسببها
 يستحق النظر الصحيح في الدليل عليه بطريق جري العادة او العدا
 او التوليد على اختلاف المذاهب وهذه الصلاحية لا تقارن بوصول
 به ناطق او لم يتوصل وقيد النظر بالصحيح وهو المشتمل على شرط مادة
 وصورة اذ لا يمكن التوصل بالنظر الفاسد بمعنى انه ليس في نفسه
 وسيلة الى العلم وان كان ربما يفيض اليه بطريق الاتفاق وخرج
 بقوله الى العلم الامارة فان النظر الصحيح فيها لا يفيد العلم والظن ويقول
 المطلوب خبري العرف وهذا التعريف يشمل المفرد كالعلم والمركب
 كقولنا كل مسكر حرام واعقوص عليه بان المدلول ربما يتوصل
 بالنظر الصحيح فيه الى العلم المطلوب خبري وجوابه ان قصد
 الحقيقة مراد في تعريف الاضافات فالمدلول بذلك الاعتبار
 دليل وان كان مدلول لا باعتبار آخر **قوله** قول مولف القول
 برادف المؤلف ويطلق على المعقول والملفوظ فقوله مولف يتعلق
 به قوله في قضايا وخرج به المؤلف من المفردات او المركبات العنبر
 الخبرية وبقوله يستلزم خرج الاستقراء والتشكيك وغير البرهان
 من القياسات فان شيئا من ذلك لا يسمى دليلا عندنا بل
 امانة ووجه الخروج انه ليس المراد باستلزام القول المؤلف
 الاخر عندنا هو استلزامه بحسب ذاته بمعنى انه اذا صدق
 صدق على ما اعتبره المنطقيون بل المراد استلزامه ما هو ذا
 على الوجه المحصور في كونه قياسا خاصا تحقق قول اخر في الواقع
 شر ان المعبر في مقدمات البرهان هو العلم والمقدمات
 المعلومة لوجوبه تحقرا في الواقع تستلزم تحقق قول اخر فيه

بخلاف مقدمات غيره فان المختار فيها اما الظن او التسليم او التحصيل
او التسلية وشي منها لا يستلزم تحقق متعلقة اذ لا علاقة عقلية بينه
وبين شي من الاشياء والملزوم اذ الموجب حقيقة في الواقع فكيف
يستلزم تحقق اللازم فيه وحمل هذا التعريف على اصطلاح
المنطق بان يراد من استلزام القول المؤلف الاخر استلزامه
اياد من نفسه صدقا وتحققا لا يناسب المقام ومن زعم ان الدليل
يقع المعنى لا يتناول الكتاب والسنة والاجماع ومثل وجود العالم
بالنسبة الي وجود الصانع فلا وجه لذكر في هذا المقام فقد اخطأ
اذ شئ مما ذكر لا يفيد العلم الا اذا اخذ منه مقدمات فترت ترتيبا
خاصا فيحصل حجة شتى ان نفس الشئ المنظور في احواله والمقدمات
المرتبة وهذا القدر لا نزاع فيه بين الفريقين امتا النزاع في ان
لفظ الدليل هل وضع بازاء ذلك الشئ ام بازاء المقدمات المرتبة
فعلما لاول الدليل على وجود الصانع هو العالم ام لا قولنا
العالم حادث وكل حادث له صانع فهذا العقد غير حقيق فلا
ينبغي تقسيم الدليل الى المفرد والمركب **فما الثاني** اوفق
اذ اعلم بالمقدمات المرتبة يستلزم العلم بالنتيجة من غير تكلف
بخلاف الدليل بالمعنى الاول فان علمه لا يستلزم علم المدلول من غير
نظر فيحتاج الى تكلف ثم ان هذا التعريف لما كان تعريف لفظيا
لم يبال فيه بايراد القبول الممهدة للدليل عن غيره فمبهورا ما فلا
وجه لا بطلان عليه او طرده وتحقيقة انه قد تحقق عندنا
بالفعل عن حال معلوما تبا ان يتبين بعضا مستفاد من يتبين بعض
اخره اما مجموع هذه المعرفة المقدمات المرتبة على هيئة باقية الاشغال
او مع النظر فيه او في احواله معرفة المقدمات الغير المرتبة ومعرفة

العالم لكن لم يعرف ان الدليل على اي من هذين البعضين يطلق **ففيه**
بعد التعريف على ان الدليل هو البعض الذي يلزم من العلم به اي
مستفاد من يتبين على الوجه المذكور العلم بشي آخر اي يتبين البعض
الاخر فلا غبار عليه ومن ظن انه تعريف حقيق فنصدي لتوجيهه
فقد ركب غلطا واركب شططا وامتأ اعتراض عليه وعلى
ما قبله بنا دس احديس فان كان المقصود ابطال طردهما بان
من لا يقع احدية يستحصل مطالبة من الدولة بطريق احديس فذلك
الادلة ليست اذلة بالنظر اليه مع صدق التعريفين عليها فجوابة
ان الادلة اذلة في الواقع فلا فتد في صدق التعريف عليها
او بان المبادي التي يمكن ان يستحصل منها المطالب بطريق احديس
لا بطريق النظر ليست اذلة ويصدق عليها التعريفان فجوابة
المنع فانها لا تستلزم المطالب ولا يلزم معرفتها معرفة ما لم ينضم
اليها احديس قوس وقباس حقي وان كان المقصود ابطال علمها
لعدم صدقها على المبادي بالمعنى الثاني وصدق الدليل عليها
فجوابة **من صدق الدليل عليها** فللقطع بان من
اظهر الله تعالى الامر بريدان المعجز كما تدل على صدق في دعوى الرسالة
كذلك تدل على صدق فيما يتعلق بها من الاحكام اصلية كانت او
قرعية وبعد القدرية المقصود ههنا واما صدق في سائر اخبار
شياتي بانه فيما بعد **من يتبين** اي عدم احتمال النقيض
هذا هو المعنى الاصلي للتبين فقال يتبينت الامر بالكسريتين
وايقنت واستيقنت ويتبينت اي علمه وزال شك وبقايله
الظن ولكنه اعتبر فيه الشك عرقا وهو غير مراد هنا بقرينة
عطفه اليه ولما كان العلم ربما يطلق على معنى اعم من اليقين

صرح بالمعنى المراد ومن كلامه اشارة الى ان النظريات متفاوتة في اجلا
 وانحفا وان كان مجموعها معنى اليقين فان منها ما يقارب الضرورة
 كالحاصل من خبر الرسول بخلاف الحاصل من نظراته ربما يكون في انشاج
 صورة القياس المفيد له ابتدا او بواسطة نوع خفا او يكون في المقدمات
 والوسائط كثيرة تختلف في مقدمات العلم الحاصل من خبر الرسول فانه
 انما يحصل من معدمتين بلشتين على هيئة قريبة من الطبع جدا ومن هنا
 كان العمدة في اخذ العقيدة الدينية هو السماع لا العقل **قوله**
 او يخبر ذلك ان امكن كلاما او السماع منه عليه الصلاة والسلام في
 المنام كما ذكره بعض ائمة الحديث وكلم ذلك بلا غش واسلوبه كما يعرف
 بذلك كلام الله تعالى **قوله** هو اذ ان الالفاظ ولو كانا كلام رسول
 الله صلى الله عليه وسلم الاول اذ ان تصور يحصل للنفس بمجرد السمع الثاني
 اذ ان تصديق بحس البصر مدخل فيه ايضا **قوله** مجرد كونه خبرا يريد
 ان المراد بالخبر الذي جعلناه من اسباب العلم خبر يكون مبتدأ باقادة
 العلم بمضمونه تفصيلا ولو بالنظر في احواله والخبر المفرد بالقرائن
 في الصورة المذكورة انما يفيد العلم بمضمونه بانضمام تشايع قومه الى
 دان فان كلامهما يفيد الظن بقدوم زيد والعلم بحصول اجتماعهما
 فان قلت **قوله** فكان يجب ان يعد مجموعهما من اسباب العلم قلت
 تلك القرائن ليست بما يمكن صنفه اجالا ولا التفصيل عليه تفصيلا
 لكثرة واختلافها باختلاف الطبائع والافهام فلم يلتفت اليها واما
 خبر الرسول وخبر اهل الجماع فاما مستند ان باقادة مدلولها
 تفصيلا والدليل انما يدل على صدقهما وتحقق مضمونهما اجالا وكاينا
 ما كان فلم يعتد به واستند العلم بمضمونهما اليهما **قوله** وخبر اهل
 الجماع في حكم المتواتر اما لانه خبر مجمع لا يجوز توأطه على الكذب سمعا

واما لانه الجماع لا بد له من مستند فالاجماع على قوله في حكم الجماع
 كالاخبار به بطريق التواتر ولو جعل خبر اهل الاجماع في حكم خبر
 الرسول اما بناء على ان حكم الجماع عليه مستند الى مستند حقيقة والاجماع
 انما هو كاشع عن صدق وصحة والسند ان كان من السنة فالامر
 ظاهر وكذا ان كان من الكتاب وان كان قياسا فالقياس مظهر لا
 مثبت فيعود الى خبر الرسول ايضا واما بناء على ان مستند الى
 الدالة على حجة الجماع والسنة من الكتاب حقيقة والاجماع مظهر
 وكاشع فكان له وجه وجيه ولعل مراد من قائل خبر الجماع لا يفيد
 مجردة بل بالنظر الى الدالة الدالة على حجة الاجماع بوجه الاختصاص
 وعلى هذا الوجه عليه ما اوردته التاخر فناء **قوله** هو قوة
 للنفس بالاستعداد للعلوم والادراكات اي الاحساسات فان
 من زال عقله كمالا يعلم لا يدرك وبعد المعنى هو الذي عبر عنه ابن
 سينا في الحدود بصفة الفطر الاولى وعرفه بانها تقع بآب وجود
 التمييز بين الامور القبيحة والحسنة **قوله** وهو المعنى فقولهم
 عزيز اي صفة جبلية يتبعها العلم بالضروريات حسية كانت
 او غير حسية عند سلامة الالات اي الحواس واما عند عدم سلامة
 كما في حالة النوم والسكر مثلا فيختلف عنها العلم **قوله** وقيل
 هو جوهر يدرك به الغائبات وفي بعض النسخ تدرك به الغائبات
 فلو صح فتايت الخبر باعتبار انه تقع اوله فالحال انه جوهر
 بسيط او جوهر لطيف شائب بالاجرام الكثيفة واستدلوا على
 جوهرية بقوله عليه السلام ان الله تعالى خلق العقل من احسن
 صورة فقال له اقبل فاقبل فقال ادبر فادبر فقال
 انت اكرم خلق بك الهم وبك اهيئ وبك اعذب وبك اثيب

ع

دلة

اهل

ويقول عليه الصلاة والسلام اول ما خلق الله العقل فانه يدل
على انه ليس من قبيل الاعراض ومن زعم ان العقل بهذا التقدير
عبارة عن النفس الناطقة فقد ابعد وكيف لم يثبت من قوله تدرك
به ثم انهم قد تعادروا على اطلاق الشاهد للحس والغايه
للعقول ومعنى ادراك النفس بسبب العقل المحسوسات بالمشاهد
ظاهر ومعنى ادراكها للمحقق بالوسائط انها تتماثل في احوال
المحسوسات وتقلس بعضها الي بعض فتثبت لنا سيات بديها وميات
فتدرك في معاني كليته وتجزم بنفس بعضها الي بعض ثم تتوحد بها
الي معان اخر ثم يثبت العلم ان تستكمل جوهرها حسب محققها
وجوهرها وجوهرها وجوهرها **قوله** لما فيه من خلاص السميه
في جميع النظريات سواء كان في الالهيات او الحسيات او الهندسيات
نقل عنهم انهم قالوا الاطريق الى العلم سوي احس ولهذا انكروا
افادة اخبار المتواتر ايضا وعليه هذا فلا تنسب ان يقال في جميع
العقليات **قوله** وبعض الفلاسفة في الالهيات تقبل عن ارسطو
انه قال لا يمكن بحصيل اليقين في المباحث الالهية وانما الغاية القصوى
فيها الاخذ بالاول والاحتلف والمهندسون انكروا افادته في الالهيات
بل وفي الطبيعيات ايضا واعتبروا في الهندسيات والحياتيات
قوله بنا على كثرة الاختلاف وتناقض الاراء هذا يصلح ان يكون
حجة للمتكلمين في الالهيات والمهندسين ايضا للمتكلمين مطلقا اللهم
الا ان تنضم اليه انه اذا تحقق خلف العلم عن دلالة العقل في بعض
الصور كان متما فلا يعنى بشهادته اصلا **قوله** ففيه اشياء
ما نثبت من افادة النظر العلم في الالهيات فان هذا النقيض حكم
في الالهيات لكنه انما يرد لو ادعوا العلم بما ذكرنا او اما اذا انفوا

في جميع النظريات سواء كان في الالهيات او الحسيات او الهندسيات
نقل عنهم انهم قالوا الاطريق الى العلم سوي احس ولهذا انكروا
افادة اخبار المتواتر ايضا وعليه هذا فلا تنسب ان يقال في جميع
العقليات **قوله** وبعض الفلاسفة في الالهيات تقبل عن ارسطو
انه قال لا يمكن بحصيل اليقين في المباحث الالهية وانما الغاية القصوى
فيها الاخذ بالاول والاحتلف والمهندسون انكروا افادته في الالهيات
بل وفي الطبيعيات ايضا واعتبروا في الهندسيات والحياتيات
قوله بنا على كثرة الاختلاف وتناقض الاراء هذا يصلح ان يكون
حجة للمتكلمين في الالهيات والمهندسين ايضا للمتكلمين مطلقا اللهم
الا ان تنضم اليه انه اذا تحقق خلف العلم عن دلالة العقل في بعض
الصور كان متما فلا يعنى بشهادته اصلا **قوله** ففيه اشياء
ما نثبت من افادة النظر العلم في الالهيات فان هذا النقيض حكم
في الالهيات لكنه انما يرد لو ادعوا العلم بما ذكرنا او اما اذا انفوا

فيه بالظن فلا تنافض من كلامهم بنا على ما نقله الشارح رحمه الله
عن الامام من انه لا نزاع في افادة النظر الظن وانما النظر في افاد
اليقين **قوله** فان زعموا يعني اعترفوا بعدم الافادة خذوا
من الشكافض وادعوا انما ذكروه شبهة تقوم صحة مدعاهم
كدليل الخصم والغرض مقابلة الوجود بالوجود فاجاب **قوله** ان
يقال ان افاد ما ذكرتم بطلان مدعاهم بوجه من الوجوه كان
النظر مفيدا في الجملة وان لم يفد كان لغوا وبقي دليلنا سلما عن
المعارضة بعد اتقوا اجواب على وفق كلام شرح المقاصد و
اليه هنا يقول اما ان يفيد شيئا ولا يرد عليه ما قيل من ان غرضه
الزام خصمه مما هو عنده **قوله** فان قيل ان هذه شبهة
من قبيل السميه تعيد عدم العلم بافادته النظر العلم مطلقا فان
المتمسك به في مطالبه لا بد له من افادة النظر العلم بها فيسقط
كلامه بابطال ايها كان **قوله** لزوم اثبات النظري افادته
للعلم بالنظري بافادته وان دورا في مثل الدور في استلزام
تقدم الشيء على نفسه فان قيل الموقوف هو العلم بافادته
والموقوف عليه نفسا جوا **قوله** ما اشهر اليه ان المتمسك
بالنظر لا بد له من العلم بافادته لانه قد اختلفت في
اثباته مقاصد فلا بد من العلم بصلوحه لذلك ولهذا قالوا
ان فيه تناقضا وروا على من قال يعني الشيء بنفسه تناقض
اثباته بنفسه **قوله** قلنا الضروري قد يقع فيه خلاف
هذا الاختيار للشق الاول من ترديد السؤال كما اختار الامام
الرازي وقوله والنظر قد يثبت بنظر مخصوص اختار للشق
الثاني على ما هو مختار امام الحرمين **قوله** واستدلال من انكار

فان اثر العقل والاستدلال وهو الاستعداد لتعلم انواع الصناعات
 وامتصاص الحروف واستخراج الاعمال الفكرية متفاوت في افراد
 الناس جدا **فان** شهادة من الاخبار مثل قوله عليه الصلاة والسلام
 كل من شئ لما خلق له وقوله في حق النساء من ناصيات عقل ودين
 ولهذا جعل شهادة امرأتين بمنزلة شهادة رجل **فان** النظر
 قد ثبت بنظر مخصوص يريد ان النظر المطلوب افادة النظر
 للعلم بمعبر عنه هذا العنوان ملحوظا على وجه الاجمال ويمكن اثباته
 بنظر مخصوص بمعبر عنه بعبارة مفصلة ويكون افادته للعلم ضرورة
 لما عرفت ان الاحكام تختلف باختلاف العنوان فاذا اردنا
 استحصال افادة نظرا للعلم على ما هو مدعى الامام فنقول هذا
 نظرا لا معنى للنظر سوى ذلك وهذا مفيد للعلم بالضرورة
 ان نظرا ما يفيد العلم واذا اردنا اثباته ان كل نظر صحيح يفيد
 العلم على ما ادعاه الامام في ضمنه انه ليس افادته للعلم مخصوصه
 بالضرورة بل كونه صحيحا مقرونا بشرائطه فيكون كل نظر صحيح مقروبا
 بشرائطه مفيد للعلم لان الاشتراك في العلة يعطي الاشتراك
 في الحكم **فثبت** المطلوب بلا دور ولا تناقض **فثبت** ان
 الجواب ومن كلامه قال وهذا معنى ما قاله امام الحرمين
 لا بعد في اثبات جميع انواع النظر بنوع منه يثبت نفسه وعينه
 ولا يخفى تمايزه من البعد والسخافة والمذكور في شرح المواقيت
 ان المراد من ذلك النظر المخصوص هو النظر الواضع من قولنا النتيجة
 في كل قياس صحيح حقه قطعا ثم يلزم ان افادة هذا النظر
 معلومة بالضرورة فلا دور ولا تناقض وهذا توجيه حسن الكلام
 امام الحرمين لكن لا يلزم طاهر عبارته ولكن ان تقوى ان ذلك

النظر

النظر كما يثبت عنه ويثبت نفسه من حيث كونه من افراد النظر الصفة
 واما ان ذلك النظر يجب ان يكون معلوم افادة فممكن منع ذلك
 منها ولم لا يلقى معرفتها من بعد نعم لا بد للمتمسك بالنظر من مطالبة
 الجزئية ان يكون ذلك معلوما له على وجه كلي مفروغا عنه انما
 الى امثاله في كل مطلوب واما انه يجب ان يكون كذلك في كل
 مطلوب فلا وحقيقته ان المفيد للعلم بنفس النظر لا العلم بافادته
 فيجوز ان يفيد الانظار الواقعة في الوجود الصالحة علميا ابنا
 وان لم يعلم ذلك حتى اذا عرفنا ونظرنا في حال الانظار المفيدة
 والعقود المفادة ظهورا لعلوم ثم النظر المفيد له ما هو ذا وجه
 الالية لا يمكن ان يلتفت الى حاله ولا الى حال العقدة المستفاد
 منه حتى اذا استأنفنا النظر متفرقا لذلك وجدناه من جملة
 ما علمنا افادته معلوم الحال عند ذلك جملة ثم لا يحتاج الى نظير
 اخر لعل هذا حال النظر المستبانة مفصلا بل كلفنا المعرفه صحيحة
 وافادته اجمالا تحت الكلية فثبت برهنا ما عند من تحقيق المقام
 وتوجيه كلام امام الحرمين ودفع اعتراض الامام الرازي عنه
 فتأمل والله الموفق **فثبت** ان اول التوجيه من غير احتيا
 الى الفكر اردفه به لا دخال التجريبات والحدسيات وكان
 الاول بالنظر الى المعنى اللغوي للفظ البديهي والثاني بالنظر
 الى المعنى المراد منه عرفا **فثبت** فهو لا يتصور معنى الكل والجزء
 بل ظن ان الكل ما عدا ذلك الجزء وما عدا الزيادة المضافة
 اليه حال عظمه وقد دل كلامه على ان التصور مطابق البتة وان
 ما لا يطابق شيئا لا يكون تصورا له على ما سلف بحقيقة **فثبت**
 اني حاصل الكسب وهو مبني على السبب الكسب وكذا الكسب

نحوها

ج

يطابق في عرفهم على مباشرة الاسباب كما في مباحث الافعال
 وعلى الاستدلال كما في مباحث العلم والنظر والشارح حمله على
 المعنى الاول نظر الى كلام صاحب البداية وحمله على المعنى الثاني
 اظهر واشبه ما اول كلامه **ف** وفيه ما لا يكون يحصله
 مقدر والخلق اي لا يكون المخلوق متمكنا من تحصيله وتركه
 بل يكون حصوله له ضروريا لا ما لا يجد الى الانفكاك عنه سبيلا
 فيكون الضرور من معنى الاضطرار به ويخص بعلم الانسان بنفسه
 وتعارض نفسه لكن بعض المحققين جعل بعد التفسير للضروري
 المقابل للاستدلال ذاما الى ان شيئا من اقسامه لا يحصل بغير
 مباشرة سببه المقدر ولنا فلا يمكن من تحصيله وما لا يمكن من
 تحصيله لا يمكن من تركه ايضا وما لا يمكن من تركه وحصيله
 لا يكون مقدر واتفاقا فظهر ان ما قيل من ان الشارح
 اراد ما ليس للقدرة مدخل فيه وذلك البعض ما ليست للقدرة
 مستقلة فيه ليس **ف** فظهر انه لا تناقض يريد ان
 صاحب البداية لما جعل الضرور من عبارة عما بعده الله تعالى
 في نفس المخلوق من غير نسبة لم جعل الحاصل ببدية العقل
 ضروريا مع حصوله بمباشرة السبب الذي هو صرف العقل
 والتوجه والاختيار اشتمل كلامه على تناقض ظاهر لكنه
 نذير مما ذكر من اشتراك الضرور بين المعنيين **ف**
 وتغير احواله اي احواله المتعقبة عليه بحسب الاوقات
 كذاتية والمدة وسائر عوارضه النفسانية المعلومة بالوجدان
 فان قلت **ف** قد سبق ان الوجدانيات معلومة بسبب
 العقل قلت اريد بالسبب فيما سبق ما يغني عن العلم في

في مباحث العلم والنظر والشارح حمله على المعنى الاول نظر الى كلام صاحب البداية وحمله على المعنى الثاني اظهر واشبه ما اول كلامه وفيه ما لا يكون يحصله مقدر والخلق اي لا يكون المخلوق متمكنا من تحصيله وتركه بل يكون حصوله له ضروريا لا ما لا يجد الى الانفكاك عنه سبيلا فيكون الضرور من معنى الاضطرار به ويخص بعلم الانسان بنفسه وتعارض نفسه لكن بعض المحققين جعل بعد التفسير للضروري المقابل للاستدلال ذاما الى ان شيئا من اقسامه لا يحصل بغير مباشرة سببه المقدر ولنا فلا يمكن من تحصيله وما لا يمكن من تحصيله لا يمكن من تركه ايضا وما لا يمكن من تركه وحصيله لا يكون مقدر واتفاقا فظهر ان ما قيل من ان الشارح اراد ما ليس للقدرة مدخل فيه وذلك البعض ما ليست للقدرة مستقلة فيه ليس ف فظهر انه لا تناقض يريد ان صاحب البداية لما جعل الضرور من عبارة عما بعده الله تعالى في نفس المخلوق من غير نسبة لم جعل الحاصل ببدية العقل ضروريا مع حصوله بمباشرة السبب الذي هو صرف العقل والتوجه والاختيار اشتمل كلامه على تناقض ظاهر لكنه نذير مما ذكر من اشتراك الضرور بين المعنيين وتغير احواله اي احواله المتعقبة عليه بحسب الاوقات كذاتية والمدة وسائر عوارضه النفسانية المعلومة بالوجدان فان قلت قد سبق ان الوجدانيات معلومة بسبب العقل قلت اريد بالسبب فيما سبق ما يغني عن العلم في

اجملة ولما جعل نفس العقل شيئا واراد صاحب البداية ما
 لم يقدر ولنا حاصل مما شرعنا ولهذا جعل السبب منظر
 العقل وقسمه الى اول نظره والى استدلاله فان قلت
 توجه النفس الى ذاتها والى عوارضها لا بد منه من معرفتنا ولهذا
 قد يعرض الجوع المذبح ولا يشعر به للاستغفال بهم قلت
 ممنوع وانما الذهن عن الشعور وتحقق ذلك على اصول
 الفيلسوف ان العلم عبارة عن تمثيل حصول ما هيته المذكر عند
 المذكر والشئ وعوارضه لا يعيب عن ذاته فندوم ادراكه
 لها خلافا لاختلاف فان تمثلا انما يكون بارتسام صورته والار
 كالا يلزم اصله لا يلزم دوا منه فحتاج في ذلك الى التوسل
 بالاسباب والشئ الاشهر بحيل امثال ذلك على بيان العادة
 وقد يتبين الفطن ما ذكر على ثلثة اخرى مما اردت اول التوجه
 بعدم الاحتياج الى الفكر فيما سلف تفسيروا لما اراد منه فقد **ف**
 والهام المفصلة اشار به الى ان الالام قد يفرض ما يعبر ما يطبق الفرض
 اي من غير سابقة طلب ولا مباشرة سبب وما يطبق الاستفاضة
 وتعرفه منقوض بالضرورية وبما في الغيرة الكسابة وتمكن دفعه بان
 القا معنى من القلب مشعر بكون الملقى من الصور العلمية خارجة
 عن المذكر مباينة له حاصلة في قوة المذكر من حيث هي كذلك
 فتأمل **ف** عند اهل الحق احتراز اعما نقل عن بعض المتقنين
 وبعض الروافض ان من اسباب العلم مستدلين بقوله تعالى
 قالها فخرها وقوتها والجواب ان المراد اعلامها بارسال
 الرسل وانزال الكتب او بدلالة العقل وقد مر ان الالهام يطلق
 على معنى العلم **ف** اما ان يخصص الصحة بالذكر مما لا وجه له اذ

لتمام في انظر ان الوجدانيات لا حاجة
 في انظر ان الوجدانيات لا حاجة
 في انظر ان الوجدانيات لا حاجة

الاطعام ليس بسبب معرفه فساد الشئ ايضا ويمكن ان يقال المراد من صحة
 الشئ تفرده وتحققه على الوجه المطابق للواقع فنيا كان او انشائيا
 على ان المراد بالشئ المعلوم كاصح الخبر وصح الحديث والمقصود
 ان الاطعام ليس سببا لليقين وان كان لا يقتضيه عن افادة ظن بما
قول والعالم اني ما سوى الله تعالى العالم اسم لجملة اجاد متجانسة
 من الموجودات باعتبار ان الشئ يعلم بها الصانع كالمطبخ لما يطبخ
 به والخاتم لما يختم به فيقال عالم الانسان وعالم الحيوان وقد يقال
 عالم الاجسام فيفيد استغراق جملة اجناس الجسم فليس
 جميع افراد اجناسه وقد يعرف باللام الاستغراقية مفردا وجمعا
 فيفيد استيعاب كل جملة بما فيها سمي به على قياس الرجل والرجال
 وقد يعتبر في مفهوم الجملة المسماة به كونها من ذوات العلم فيقتض
 بالملك والتقليد وفي الحدود ان العالم هو مجموع الاجسام
 الطبيعية البسيطة كلها ويقال عالم الكل موجودات متجانسة
 كقولهم عالم الطبيعة وعالم العقل والمذكور في الصحاح ان العالم
 الخلق والجمع العوالم والعالمون اصناف الخلق فالعالم لا يطلق
 على الله تعالى بالمعنى الاول باعتبار التقدير فيه كما لا يقال عالم
 زيد ولا على صفة واحدة من صفاته لذلك ولا على جميع صفاته
 اما لعدم تجانسها واما لعدم كونها مما يعلم به او من ذوات العلم واما
 اطلاقه على ذاته تعالى وصفاته على ما ذكر في الحدود والصحاح ظاهرا
 واما اعتبار المتغايرة لذاته الله تعالى بالمعنى المصطلح عليه
 في مفهوم العالم واخراج صفاته عنه بذلك الاعتبار على ما يتبين
 من ظاهر الشرح فحمل **قول** بجميع اجزائه يدل على انه اراد
 بالعالم جملة ما سوى الله تعالى وصفاته من الموجودات ولا يعني

عليك وجهه حملا على الاول والاخير **قول** بمعنى الاحتياج الى العايد
 وتسموا ذلك حذونا ذاتيا لا بمعنى سبق العدم عليه سقار ما بنا كما
 هو معنى الحدوث عندنا وهم يسمونه حدونا زمانيا **قول** بقرينة
 اي قسرة وخصص ما بالمكن بتلك القرينة **قول** ومعنى قيامه
 بذاته جعل ذلك تقصيرا لقيام العين بذاته لان قيام الواجب
 تعالى بذاته استغناؤه عما يقوم به واما تخصيصه بالمتكلمين
 فلما سياتي ان الفلاسفة لا يوافقونهم في ذلك وقد اظهر طرد
 التعريف بالسرير فانه ليس بعين عندهم مع صدق التعريف
 عنه والجواب ان السرير عندهم عبارة عن جواهر مخصوصة
 متألفة على وضع مخصوص ولا خلاف في صدق العين عليها واما
 المركب من تلك الجواهر والمهيئة التاليفية والوضع المخصوص
 فغير موجود عندهم لعدم جزيته ومعنى التعريف مكن موجود له القيام
 بذاته بقرينة جعله من اقسام العالم فلا نقض به فان قلت
 هو منقوص بالمهية المركبة من الجواهر والعرض اكمال فيه قلت
 يعتبر في التعريف الوجوه الحقيقية ولا يتم تركيب الماهية الواحدة
 وحده حقيقة من الجواهر بل ذلك المركب شيان في الحقيقة
 اعتد اشيا واحدا **قول** ومعنى وجود العرض في الموضوع
 هو ان وجوده في نفسه الى انصافه بالوجود هو وجوده في الموضوع
 اي حاله لان موضوعه من جملة علله فلا يتم له الوجود دون حلوله
 في موضوعه ولهذا لا ينقل عنه والارزاق بقا المعلول بدون علته
 او توارده علته مستقلة عن معلول شخص بخلاف الجسم فان
 جيزه ليس من علله فيتم وجوده دون الوجود في نفسه
 امر مستقل في نفسه يحتاج فيه الى علة معينة ووجوده حال

من خبره امر اخر يحتاج فيه الى علة اخرى ولا ينبغي ان يفهم من كلامه
ان وجود العرض في نفسه هو وجوده فهو ضرورة لان ذلك مع ان
ظاهر عبارة اب عنه مما لا يشبه بطلانه على احد كيف ولو كان
المراد ذلك لكان معنى وجود الجسم في خبره وجوده بخبره ولا ينبغي
فساده **قوله** وعند الفلاسفة معنى قيام الشيء اضافات القيام
الى مطلق الشيء ايما الى ان تفسيره عام يتناول وحاول الواجب
والممكن والمجرد والمادي **قوله** ليحقق تقاطع الابعاد الثلاثة
اي الامتدادات الثلاثة في الجهات الثلاث وبينه بالطول والعرض
والعمق ايما الى ان الجسم عندهم عبارة عن الطول والعرض والعمق
وكيفية وجود الابعاد الثلاثة بالاجزاء الثلاثة ان يوضع جرات
متلاقية ان كيف كان فيحصل بعد واحد ثم يوضع في ملتقى
جزا اخر فيحصل له مع كل واحد منها بعد فيحصل جسم ذو الابعاد ثلاثة
على هيئة سطح مثلث فلا يكون تقاطع الابعاد على قوائم شرط عند
في تحقيق معنى الجسم من الشرط فيه ذلك الشرط ثمانية اجزاء
من سطحين كل منهما مركب من خطين كل منهما مركب من جزئين ولما تبنى
بعضهم على ان تقاطع الجزئين على قائمتين في السطح لا يقتضي تركبه
من الخطين بل يكفي في ذلك خط ونقطة نقض ما ذكره الجسم جزئين فصار
اقلا ما يتركب منه الجسم عنده ستة اجزاء ثم لما تبنى بعضهم ان تقاطع
ابعاد الجسم على قوائم لا يقتضي تركبه من سطحين بل يكفي تركبه
من سطح وجزء بان يوضع جزا ان كيف اتفق فيحصل الطول ثم يوضع
جنب احد هاتين اجزاء اخرى في جهة عكس جهة الطول فيحصل العرض مع
له ثم يوضع جنب احد هاتين اجزاء اخرى في جهة عكس جهة العرض فيحصل بعد
اخر مقاطع للبعدين الاولين هو العمق نقض جزئين اخرين فصار

اقلا ما يتركب منه عنده اربعة بمعنى الطول والعرض والعمق عند
هؤلاء اربع من اشترط في الجسم تقاطع الابعاد على قوائم هو البعد
المفروض او لا وانما وثالثا **قوله** بل هو نزاع يريد ان معنى لفظ
الجسم لغة معلوم نحو احد واثاره وانما النزاع في انه هل يحصل
بجزئين ام لا والظاهر ما في المواقف من ان هذا نزاع راجع الى اللفظ
والاصطلاح **قوله** وفيه نظر لانه افعال من الجسم منه وله ان يقول
ان الجسم ما هو ذمه وملاق له من اصل المعنى اذ هو ايضا يبنى عن
العلم والجملة فزيادة الجسم منه تدل على زيادة الجسم
قوله لا يقبل الانقسام لافعلا ولا وهما ولا فرضا لانقسام
الفعل ما يوجب الانفصال الخارج ويسمى الانفكاك ايضا فان
كان باله تقاضه سمي انقطاعا والافكاكسا والانقسام الفرض
ويسمى الوهمي ايضا لا يوجب انفصالا في الخارج بل هو مجرد فرض شيء
غيره وربما يوجد للعقل سبب داع لفرضه كاختلاف عرضين او
محاذيتين او مما ستبين وقد لا يوجد والمراد بالوهمي ههنا ما هو من
قبيل الوهم من الشيء الجزئي ومن الفرض ما هو بغير العقل كليا والجزئي
لا يقبل شيئا من هذه الانقسامات اذ القسمة بمعنى فرض شيء غير شيء
انما يتصور فيما له امتداد ما حتى جعلها الحكماء من الاعراض اولى
للهم والجزء ليس له امتداد ما فلا يكون قابلا للقسمة الفعلية بطريق
الاول وما يقال من ان للعقل فرض كل شيء فكل ذب الا ترى انه
ليس له فرض الشخص مشروطا فكما ان فرض استلزام الشخص عجزه
عن كونه شخصا فلهذا فرض الجزئ منقسما بعجزه عن الجزئية ويجعله
شيئا ذا امتداد بل الحق انه قد يكون الشيء متمثلا في نفسه ويكون
فرضه ممكنا وقد يكون فرضه كلفه متمثلا **قوله** وهو الجزء الذي

لا يجوز هذا على اصطلاح القدماء والمناخرون بجمعهم مرادفا
 للعين فيسمون الجزء الذي لا يجوز بالجوهر الفرد **قوله** احتراز عن
 ورود المنع عليه قيل عليه ان الاستدلال على حدوث العالم بجمع
 اجزائه لا يتم بدون ضبط اجزائه وايضا حصر المركب في الجسم مما يتوقف
 اليه المنع ولم يتعصم له واجبت بانه ليس المقصود الاستدلال
 لما استدل به من ان المختص مقصور على المشاييل بل الغرض الارشاد
 الى وجه الاستدلال على حدوث ما دل احد الاسباب الثلاثة على
 وجوده مع التنبه على مواضع الخلاف فيه واما ما هو مجرد احتمال
 عقلي لم نعم عليه شبهة فضلا عن صحة بل ولا ذهب اليه ذاهب فلا علة
 ان لا يلتفت اليه اصلا **قوله** بل لا بد من ابطال الهيولى عن قسما
 ابن سينا بانه جوهر وجوده بالفعل انما يحصل بقبوله الصورة الحسية
 لقوة فيه قابلة للصورة وعرف الصورة بانه الموجود في شيء اخر جوهرا
 منه ولا يصح وجوده مفارقاله لكن وجوده ما هو فيه بالفعل حاصل
 به والعقل جوهر مجرد عن المادة ذاتا وفلا والنفوس جوهر
 مجرد ذاتا مقارن فخلا وبجبه ادراج الصورة النوعية وما في
 حكمها من النفوس المنطبعة في قوله والصورة **قوله** في حقيقة
 الله جسم محيط به حد واحد يمكن ان يفرض في داخله نقطة نفساوي
 الخطوط الخارجة منها الى جوانها والمراد بكونها حقيقة ان لا يكون
 كرتا بحسب الحسن فقط بل ان يكون كذلك في نفس الامر وكذا
 المراد بكون السطح حقيقيا ما هو كذلك في الواقع ولو قيد بكونه
 مستويا ايضا كان احسن **قوله** لكان فينا خط بالفعل
 اي مستقيما كما صرح به وحي لا يكون ما فرضناه كره حقيقة كذلك
 فتأمل **قوله** وذلك انما يتصور في المشاييل الظاهر انه اشار

الى ما ذكر من كثرة الاجزاء وقلتها فان الوهم يقتضيه ان تلك الكثرة
 والقلّة لا يتصوران في غير المتناهي للمنهجة عليه ارجاها ظاهرا
 ان كل جملة غير متناهية اذا ضمت اليها جملة اخرى متناهية او غير
 متناهية فان مجموعها ازيد منها مع كون كل منهما غير متناهية
 ويمكن ان يقال معناه ان عظم احدهما لكثرة اجزائه وصغر
 الاخر بقلة اجزائه انما يتصور اذا كانت اجزاو هما متناهية
 اذ لو كانت غير متناهية وقد عرفت ان زيادة الاجزاء توجب
 زيادة المقدار يلزم عدم تناسلي مقدارهما لا كون احدهما
 متقدرا بالمقدار محدود وكون الاخر ازيدا او نقص منه بقدر
 محدود **قوله** لان حلوله ليس حلول السريان اذ اكان احوال
 متلا قيا بكلية كلية المحل يسمى حلوله حلول السريان لحلول
 الخفا في الخط المنحني واذا لم يكن متلاقيا بكلية بل بصفة يسمى
 حلول الجواز لحلول النقطة والاول ينقسم بانقسام المحل دون
 الثاني فان قلت بثبوت النقطة في الكثرة ينشأ في ما ذكره
 من احاطة الحد الواحد بالكل يقال بثبوت النقطة في كل ما ينشأ
 وحده السطح المحيط بالواقع لانا نقول ملاقاته الوجود
 للموجود لانكون انما بالموجود ففهم انما عولوا عليه في ثبوت
 المحيط في قلت نهاية الكثرة المحيطة باللبست انما السطح
 الواحد لكثرة اذا لم تكن سطحيا مستويا لقيمة بنقطة تحصل عن
 بسببه الملاقاة والامدخل لها في تحدد الكثرة وحلولها في الكثرة
 لا يقتضي ثبوتها في سطح الكثرة وباجملة حال هذه النقطة حال
 الاوج وانخفض في موضع في موضع وما ذكره الشارح
 الخ من ان تمامها بجوهرها ضروري فان اراد ان جزا من الكثرة

لا في بكتيته من السطح يلزم ان لا يكون ذلك الجزء خارجا من ملا
ما يليه من اجزاء الكون ذلك الجزء من السطح وفساده ظاهر وان اراد
ان يخرج منها لا في بصفحة جزء السطح وبقية اخرى ما يليه من اجزاء
الكون فقد ما يقول ان كل واحد من السطوح بالاطراف غاية ما في
الباب انهم لا يجعلون الطرف جزءا من ذي الطرف لئلا يبدل
عليه وكذا ما ذكر من ان النقطة طرف الخط والوجود للخط في
الكون فلا وجود للنقطة في الكون ليس على ما ينبغي **قوله** وانما العظم
والصغير باعتبار المقدار القائم به من غير المقدمة القائلة بكونها
الاجزاء او قلنا لا ترى ان الشيء المعين يزداد مقداره حال التحلل من
غير ازيد او ينقص مقداره حال التكاثر من غير ان يتناقص
من اجزائه بل عظم الشيء وصغره انما يدوران مع عظم المقدار القائم به
الصغير او العظم انما هو باعتبار رقله اجزائه المفروضة المملوكة
بالانقسام الفعلي وكذا وتلك الاجزاء متناهية لكن لا يستلزم تنافها
شئ اجزاء لان كل واحد من تلك الاجزاء قابل للتقسيم الفرضية الى
ما لا يتناهى **قوله** والافتراق ممكن لا الى نهاية بمعنى انه لا ينتهي الى
حد لا يمكن بعد افتراق اخر فان قلت اذا كان الافتراق ممكنا
الى ما لا يتناهى وقدرة الله تعالى ايضا غير متناهية فليقتض مضيق
قدرة الله تعالى جميع الافتراقات المملوكة تعلقات غير متناهية
فلزم الجزء قطعا **قلت** لا يمكن خروج جميع الافتراقات الى الفعل
ولا تعلوق قدرة الله تعالى بما لا يتناهى في تعلوق لا يحاد بالافعال بل
معنى عدم تنافها كل منهما انه لا ينتهي الى حد لا يمكن بعد اخر على انك
قد عرفت ان الانقسام الفعلي متناهية وغير المتناهية هو التقسيم
الفرضية **قوله** مثل اثبات الهيولي والصورة المودري الى قدم العالم

حيث
يؤيد
بالايمان
وقد
منه

يريد ان الهيولي على تقدير ثبوتها لا يجوز حذوها والى يلزم لها هيولي اخر
اذ كل حادث عندهم مسبوق بالمادة واذا كانت قديمة وهي لا تنفك
عن الصورة يلزم قدم الجسم المركب منهما **قوله** ونفي حشر الاجسام
لان الجسم على ذلك التقدير يكون مركبا من الهيولي والصورة فحشا
البدن تنعدم الصورة البدنية فيكون حشر الاجساد عبارة عن اجزاء
بعد انعدامها وهو محال عندهم فحق اثبات الجزء نجاة عن الوقوع
في ثبوت الورطتين وان امكن ان يتفصى عنهما بوجوه اخرى
قوله المودري استشار بان ذلك غير كاف فيما بل لا بد من الاستقانة
بمقدومات اخرى هي ممنوعة عند المتكلم ايضا **قوله** وكذا من اصول
الهندسة المبني على دوام حركة السموات وامتناع الحرق والالتصام
عليها واذا ثبتت الجوز وتركب الاجسام من افرادها كانت الاجسام
مماثلة فيجوز على كل منهما ما يجوز على الاخر من الحركة المستقيمة بل يكون
حركة الافلاك حركة مستديرة عبارة عن حركات اجزاء مستقيمة
فلم يثبت ما ذهبوا اليه من دوام حركة السموات اذ الحركة المستقيمة
لا تختمل الدوام عندهم ومن امتناع الحرق والالتصام عليها لا يتناهي
على عدم قبول الحركة المستقيمة فقوله وكذا معطوف على قوله
اثبات الهيولي فتكون هذه الاصول ايضا من ظلمات الفلاسفة
وقوله من اصول الهندسة سهو وخريف وقع موقع من اصول
الفلاسفة **قوله** انما هو في بعض الاعراض كالاين وجميع الاعراض
النسبية عندهم من يقول بوجودها **قوله** قيل هو من متسام
التعريف وضعفه كما اشار اليه ظاهر لان الوض من العالم فتكون
ما عبارة عن موجود مغاير لذاته تعالى والظاهر انه اشارة اجماع
الى ساقية الدليل وتقرين ان العالم اما اعيان واما اعراض والكل

ب
د

حيث
وذلك لان دوام حركة السموات وامتناع
الحرق والالتصام كلاهما مبنيان على
اصول الفلاسفة كما هو المشهور على اصل
هذين كازع هذا ولو قلت ان قوله
المبني عليها بالصفة لقوله ظلمات الفلاسفة
لما كان بوجه صحيح بحسب المعنى وان
كان خلاف الظاهر بل قد يترك
لبية الظاهر لتصحح المعنى ان كان

حادثا لنا شاهد حدوث الأعراض من الجواهر والاحكام كانت
 حدوث اللون والالوان والطعوم والروائح فيها وما هو محل
 للحوادث وغير خال عنها هو حادث فالعالم بحسب اجابته حادث
قوله واصولا قبل السواد والبياض اي وبما هي الالوان تحصل
 بتزكيها على وجه مختلف مثلا اذا اخلط السواد مع البياض فان
 غلب البياض حصل الغيرة واذا غلب السواد حصل العودية
 واذا اخلط معهما غيرة فان كان للسواد غلبة مما على الضوء حصل
 الحرة وان كانت اكثر حصلت القمعة واذا غلب الضوء حصل
 الصفرة واذا اخلط الصفرة سواد مشرق حصل الخضرة واذا
 اخلط الخضرة بياض حصل الزجارية واذا اخلط السواد حصل
 الكراشية واذا اخلط الكراشية سواد مع قليل حمرة حصل
 واذا اخلط البنية حمرة حصلت الارجوانية وعلى هذا قياس
 سائر الالوان المختلفة ومنهم من جعل اصولها خمسة كما ذكرنا ومنهم
 من جعل جميع الالوان اصولا **قوله** والالوان التي هي الاجتماع
 الوجه المحصور ان اللون اعني الحصول من اجزاء ان اعتبر الشيء في نفسه
 فان كان مستويا حصول اخر في ذلك الخيز فسركون او في غير اخر
 فحركة وان اعتبره بالقياس الى جوهر اخر فان امكن ان يتخلل بينهما
 ثالث فهو الازراق والافوا هو الاجتماع ولما ورد على حصص القسم الاول
 في الحركة والسلوك ان يجوز ان يكون غير مسبوق يكون اخر الزم
 بعضهم بطلان الحصر وجعله قسما خامسا ومنهم من لم يعتبر في السلوك
 قبل المسبوقه فاندرج فيه **قوله** والطعوم جمع طعم بالفتح
 وهو اللبنة المدوقه واما الطعم بالضم فهو اسم للطعوم كالطعام
قوله وانواعه اي الحقيقية وهي سايطة واما المركبات

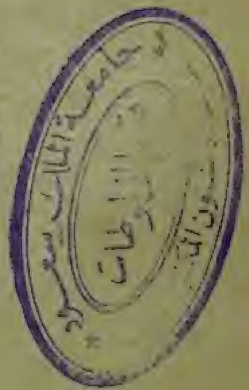
في قوله والافوا هو الاجتماع
 في قوله والافوا هو الاجتماع
 في قوله والافوا هو الاجتماع
 في قوله والافوا هو الاجتماع

في قوله والافوا هو الاجتماع
 في قوله والافوا هو الاجتماع
 في قوله والافوا هو الاجتماع

فليثرة غير مضبوطة وهي في الحقيقة طعمان او اكثر تدرك معا
 لمجاورة فيما بين موضوعاتها فيظن ان طعم واحد **قوله** والنفوس
 والقبض هما متقاربان في المذاق والفرق ان القبض يقبض
 ظاهر اللسان وباطنه والقبض يقبض ظاهره فقط وكان الفرق
 بينهما بالشد والضعف وقوله والتفاحة طعم بسيط بين
 التحلاوة والاسومة ولاجل اعتدال قاعله بين الحرارة والبرودة
 وقابل بين الكثافة واللطافة وقربه في نفسه من لبنة الذوق
 كما دللنا فيها ولا يحسن احسا ساطعا فلا يسمى بالتفاحة
 التي هي في الاصل عبارة عن عدم الطعم واما التفاحة بمعنى ان
 يكون الجسم لينة كثافة لا يتخلل منه شيء خالط الرطوبة اللطافة
 قاطم تحتل فيه تحلله فغند ذلك تحسن منه نظم قوي بسيط بحيث
 ان يكون ذلك راجعا الى احد الشقة لما ان الاستقرار ان
 على احضارها فيها **قوله** وليس لها اسم مخصوصة وكانها لقلعة
 الاحتياج اليها والارتفاع باللم يهتموا بامر او يتميز انواعها ووضع
 الاسماء بازائها بل النفوس في ذلك ان احتيج اليها باضافتها الى حاملها
 مثل رائحة الورد والتفاح او وصفها بما يدرك على ملائمتها للطبع
 او منازلة له كما يقال رائحة منقنة ورائحة طيبة وحذر ذلك
 وليس ذلك في لغة العرب فقط بل الشأن في ذلك فيما بلغنا من
 اللغات **قوله** والافوا هو الاجتماع ولما ورد على حصص القسم الاول
 في الحركة والسلوك ان يجوز ان يكون غير مسبوق يكون اخر الزم
 بعضهم بطلان الحصر وجعله قسما خامسا ومنهم من لم يعتبر في السلوك
 قبل المسبوقه فاندرج فيه **قوله** والطعوم جمع طعم بالفتح
 وهو اللبنة المدوقه واما الطعم بالضم فهو اسم للطعوم كالطعام
قوله وانواعه اي الحقيقية وهي سايطة واما المركبات

في قوله والافوا هو الاجتماع
 في قوله والافوا هو الاجتماع
 في قوله والافوا هو الاجتماع

وان امكن تليفها بان يحمل ما ذكره الشارح على بيان الواقع بحسب
ظنه و مراد ذلك البعض بيان جواز عرضها لجوهر واحد وقد بيني
اقسام ذلك على قاعده الاعتزال ليكون اقرب لما هو بصدد من
ضبط اقسام الموجودات ولهذا جعل مثل الحياة والعنق والام
مما يحتاج الى البينه وان كان المذهب غير ذلك **فصل** كما في احد اد
ذلك لم يجعلوا طريقتين في عدم عما يجمع الاعراض ذهابا الى عدم
بقاها على ما هو مذهب الشيخ الاشعري لما انه غير مرضي عنده بل فيه
قبس من السفسطة على ما شرح **فصل** اذ الصادق عن الشيء بالقصد
والاختيار يكون حادنا هذا كلام مشهور فيما بينهم قالوا ان القصد
لا يتعلق الا بالبعد وما اذا القصد الى ايجاد الموجود ومحال بالضرورة
واعتراض عليه بعض المتأخرين بان ايجاد القصد كالايجاد الجاهلي
فلا يجب تقدمه بالزمان بل بالذات لذلك يجب تقدم هذا بالذات
لا بالزمان وانما افترقا في جواز التقدم الزماني وعدمه لما ان القصد
نما لا يكون كافيا في وجود المقصود فيحتاج الى استحالة علته وانما
ان كان كافيا فلا يجوز تاخر المقصود عنه زمانا والزم خلف المعلول
عن علته النامة وانما ان القصد اذا كان ازليا قبل مجوز زواله
او انتهاءه فهو وضع تام **فصل** والمستند الى الواجب القديم
اي سواء كان مستندا اليه بالذات او بالواسطة قديم باضله وان
كان قد يتبع وجوده تغيرات وتبدلات حادثة كحركة الفلكية
على اصل الحكم واعتراض عليه بان الواسطة يجوز ان يكون امرا
عدميا لعدم حادته مثلا ولا يجب انتاؤه الى عدم متمتع لذاته
اذ التسلسل في الاعداد المرتبة ما لم يقع على امتناعه شبهة فضلا
عن جهة ولنا ان يجيب عنه بان علته عدم الشيء هو عدمه عليه وجودا



وعدمها فاذا وجب انها علل الوجود الى وجود واجب لذاته فقد
وجب انها علل عدم الوجود متمتع لذاته وهو سلب ذلك الوجود
فاحسن التدبير في هذه الجملة **فصل** وهذا معنى قولهم الحركة كونان
اتفق القوم على ان الجوهر لا يوصف بالحركة الا عند انقائه بالكون
الاول في المكان الثاني ولا يوصف بالسكون ما لم يصف بالكون الثاني
في المكان الاول فاختر بعضهم ان الحركة مجموع كونين في اثنين في مكان
والسكون مجموع كونين في اثنين في مكان واحد ويرد عليه ان يكون
لون واحد هو جزء الحركة وهو بعينه جزء للسكون كاللون الاول
في المكان الثاني على ان المنطوق قد اتفقوا على وجود انواع الاول
اربعة ولا وجود للحركة والسكون على هذا القول عند من لا يقول
بقا الاولان والآخرين على انها غيران عن اللون الثاني ويرد
عليه على القول بقا الاولان ان يكون لون واحد هو حركة وهو بعينه
وهو في مكانه سكون والاختلاف بينهما كالاختلاف بين الشيء والشيء
لكن ليس بالقصد والذاتية بل بالعوارض الاعتبارية والموجودات
حقيقة ليس غير نفس اللون **فصل** فان قيل منع المقدمة القائلة
ان المعيان لا تخلو عن الحركة والسكون **فصل** فلا يخفى من الاعراض
وهي غير باقية قد تعرض لهذه المقدمة ههنا كثيرا لما خذ هذا المطلب
بقدر الامكان اذ هو المأثرة الذميمة لم تقبلت فيه قرن والنضال
الذي لم تخرج فيه ساء الا ترى ان كمال يقال فيه لا تخلو عن ثبوت كما
ستظهر عليه **فصل** لما فيها من الانتقال من حال الى حال يقتضي المسبوقية
بالغير اي سبقا لا بجامع المتأخر فيه المتقدم ومثل هذا السبوق
يستلزم حدوث المتأخر لكن يرد عليه انه ان اريد بالغير غير
حسب الحركة فلا نسلم اقتضا ما هيته الحركة المسبوقية بالغير بل المعنى

ينبغي ان يكون الاول في المكان الاول
والا فلا يكون الثاني في المكان الاول

وان ارد مسبوقة كل مفرد منها بفرد اخر منها فكذا يستلزم حدوث
 مطلق الحركة وكذا ارد على قوله كل حركة هي على التقضي وعدم الاستقرار
 ان ما كان كذلك جزئيات الحركة فلا يلزم الواحد منها **قوله**
 وقد عرفتم ان ما يجوز عدمه يمتنع قدمه فينقضي من الشكل الاول
 هل كل سلون يجوز عدمه وكل ما يجوز عدمه يمتنع قدمه يمتنع ان
 كل سلون يمتنع قدمه فيكون حاد ثانيا لكن يحد عليه ان معنى التعريف
 ان كل سلون يجوز عدمه نظرا الى ذاته بمعنى انه ليس في عدمه امتناع
 ذاتي ومعنى الكبري ان ما ليس يمتنع عدمه من الجملة اي لا بالذات ولا
 بالغير يمتنع قدمه في الجملة فلا يتكسر الوسط الا ان يتكلف فيقال معنى
 قوله كل سلون يجوز عدمه اي ليس فيه امتناع ما وقوله ان كل جسم قابل
 للحركة اي قبوله بالفعل وقوله بالتصريح اي بالمشاهدة بناء على ان
 الجسم مخصص في الفلكي والعنصري والحركة بالفعل معلومة في كل واحد
 منها بالمشاهدات وفيه منع او يقال كل جسم قابل للحركة اي لا امتناع
 في حركته اصلا اذا الاجسام متماثلة فيجوز ان ينتقل كل منها الى جيز
 اخر وفيه ايضا المنع محال **قوله** وانه يمتنع عطف مدحول على **قوله**
 ان الازل ليس عيانا مع لقوله فلان ما لا يخلو عن الحوادث لو ثبتت
 في الازل لزم نبوت الحوادث في الازل وتخصه انه ازل بنبوت
 الحوادث في الازل نبوت الحوادث العينية في قطارانه غير لازم مما
 ذكره الازل اما عيانا عن عدم الازلية او عن استمرار الوجود في
 ازمنة موهومة وكان الاول بالنظر الى ازلية الحوادث الغير المتناهية
 والثاني الى ازلية تعالى وطاهر انه لا امتناع في ازلية الحوادث
 بالمعنى الاول فانه كما يجوز ان يوجد بعد كل حادث حادث الى ما لا
 نهاية له كذلك يجوز ان يوجد قبل كل حادث حادث كذلك والفرق بينهما

فلا يمتنع المطلوب

ما لا دلالة عليه وما ذكر من انه لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئيات
 فكذا يستلزم حدوثه فانما يظهر في الجزئيات المتناهية وانما
 غير المتناهية فاستمرارها ازل لا وابد يستلزم استمرار المطلق بالضرورة
 فيجب على المحقق ان يبدل جهده في ابطال التناهي الجزئيات اما بناء
 على ما ذكره الاقسام الاربعة من جريان برهان التطبيق في كل ما دخل
 تحت الوجود في الجملة ولو على سبيل النقطة او على ما نقول من ان
 كل واحد من تلك الحوادث لما كان مسبوقا بالغير كان جميعا بحيث
 لا يشك عن شئ منها مسبوقا بالغير ايضا بالضرورة ان ذلك الغير
 لا يجوز ان يكون من جملة والالزام ان لا يكون ما فرضناه جميعا كذلك
 بل يجب ان يكون خارجا عنها فتقطع به سلسلة الحوادث وهذا ان
 الازل لان وان افادتنا هي الحوادث الابدية لكن لا خير به اذ الموجود
 منها متناه ابدال بقول لا يمكن خروج جميعها ايضا الى الوجود بالفعل
 بحيث لا يتحقق في الامكان باق بل كل مبلغ يوجد منها فيمكن ان يوجد
 بعده ما لا يتناهي واكحاصل ان وجود ما لا يتناهي بالفعل ازل لا وابد
 محال **قوله** الرابع لو كان كل جسم في جيز جيزي مجزئ المعارضة
 لا يبال قولنا ان الجسم والجوهر لا يخلو عن الكون من جيز والمذهب في
 الجيز ثلاثة احدها المشايخ وهو المذكور في السؤال وعلى هذا يلزم ان
 يكون لكل جسم جيز بل الى ما حاوره المشايخ المتكلمين وهو ما ذكر في الجواب
 والثالث لا فلا طون ومن يتبعه ان البعد الموجود المجرد لا ينطبق على بعد
 الجسم اكال فيه وعلى هذين المذهبين كل جسم متخير البته ولما لم يتعلق
 بالمذهب الثالث عرض في السؤال ولا مست الى حاجة في الجواب لم يتعرض
 له **قوله** بلو فراغ الموهوم الذي يتخلل الجسم قيد بالموهوم اذ الملاك
 مشتغل بالمتكلمين مميل به حقيقة وفراغه انما هو مجرد ومنها فرضنا وشي

ورة

ن

بالذي يشغله الجسم ليس الاحتراز عن فراغ لا يشغله لان فراغه
 ليس بمعلوم بل هو مجرد كشف عن ماهية الحيز واشارة الى ان
 شغلا الحيز اياه ونفود ابعاده فيه معتبر من مفهومه واقض
 على شغل الجسم وان كان الحيز قد يشغله الجسم لان غرضه مجرد
 دفع الشبهة لا تحقيق ما فيه الحيز ومبين الشبهة على كون
 الحيز عيانا عن السطح ومبين وجود السطح على وجود الحيز
 ضرورة امتناع ترجيح احد طرفي المثلين من غير ترجيح لوقال احد طرفي
 المحدث او الحادث كان او وقع للمذهب والمذهب للقيام لله
 مبني كلامه على ما هم عند المحدثين من المتكلمين من قوة قول
 المقدمين ان علة الحاجة هو الامكان بالضرورة وضعف ما
 ذهب اليه قدماء المتكلمين من ان حدوثه هو العلة او شرطها
 او شرطها على اختلاف قضايلهم **قوله** اي الذات الواجب
 ان يريد ان هذا اللفظ وان كان وضعف بازيه ذات الواجب
 الوجود لكن لما كان امتياز ذلك الذات عندنا بوصف الوجود
 والكونية على ما صرح به عبارة عن وجوب الوجود والقدم له
 اعني عدم المسبوقه بالغير فصار قوله والمحدث للعالم هو الله
 تعالى في قوله ان يقال بلو الذات الواجب الوجود وقوله
 الذي يكون وجوده من ذاته ولا يحتاج الى شيء صفة كاشفة
 للواجب الوجود وقوله اصلا اي لا في ذاته ولا في صفاته
 ولا في افعاله او المحتاج في شيء من ذلك اليه غيره كما يكون
 واجب الوجود ولا يصلح مبدأ للعالم **قوله** اذ لو كانت
 جازية الوجود لتخليل خبر حدوث العالم في الساعات اعني الذات
 الواجب الوجود اذ لو لم يكن كذلك بل كان غيره لزم كونه من جملة

بالذي يشغله الجسم ليس الاحتراز عن فراغ لا يشغله لان فراغه ليس بمعلوم بل هو مجرد كشف عن ماهية الحيز واشارة الى ان شغلا الحيز اياه ونفود ابعاده فيه معتبر من مفهومه واقض على شغل الجسم وان كان الحيز قد يشغله الجسم لان غرضه مجرد دفع الشبهة لا تحقيق ما فيه الحيز ومبين الشبهة على كون الحيز عيانا عن السطح ومبين وجود السطح على وجود الحيز ضرورة امتناع ترجيح احد طرفي المثلين من غير ترجيح لوقال احد طرفي المحدث او الحادث كان او وقع للمذهب والمذهب للقيام لله مبني كلامه على ما هم عند المحدثين من المتكلمين من قوة قول المقدمين ان علة الحاجة هو الامكان بالضرورة وضعف ما ذهب اليه قدماء المتكلمين من ان حدوثه هو العلة او شرطها او شرطها على اختلاف قضايلهم قوله اي الذات الواجب ان يريد ان هذا اللفظ وان كان وضعف بازيه ذات الواجب الوجود لكن لما كان امتياز ذلك الذات عندنا بوصف الوجود والكونية على ما صرح به عبارة عن وجوب الوجود والقدم له اعني عدم المسبوقه بالغير فصار قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى في قوله ان يقال بلو الذات الواجب الوجود وقوله الذي يكون وجوده من ذاته ولا يحتاج الى شيء صفة كاشفة للواجب الوجود وقوله اصلا اي لا في ذاته ولا في صفاته ولا في افعاله او المحتاج في شيء من ذلك اليه غيره كما يكون واجب الوجود ولا يصلح مبدأ للعالم قوله اذ لو كانت جازية الوجود لتخليل خبر حدوث العالم في الساعات اعني الذات الواجب الوجود اذ لو لم يكن كذلك بل كان غيره لزم كونه من جملة

العالم

العالم ويلزم محذور ان احدهما ان ما هو من جملة لا يصلح حدا
 له لما عرفت من انه يجمع اجزائه مملن ومحدث فلو كان بعض
 اجزائه لزم كونه محدثا لنفسه ايضا والثاني ان العالم اسم
 يجمع ما يصلح ان يجعل علامة على وجود مبدئه له فيكون مجموعه
 من حيث هو كذلك مبدئا خارجا عنه **قوله** وقريب من هذا
 ما يقال بل لا فرق بينهما الا في الاعتبار والعبارة ومن زعم
 ان الاول من مسلك الحدوث والثاني من مسلك الامكان
 فلم يثبت ان الشارح لم يحمل كلام المتن على ظاهره بل هو الى
 مسلك الامكان كما بينناك عليه **قوله** لو ترتبت سلسلة
 المحركات لاحتاجت الى علة اي احتاجت الاحاد الغيوب المشا
 باجمعها بحيث لا يشذ منها شيء من الاحاد فان مجموع الاحاد هذا
 المعنى موجود بوجود جميع اجزائه وعلين لكونه مركبا من الاحاد
 المملنة ومغاير لكل من تلك الاحاد اذ الكل غير الجزء وكل ممكن موجود
 فله علة فلا بد للاحاد من علة فان قلت **قوله** المجموع بهذا المعنى
 لا يحتاج الى علة غير علة كل واحد من اجزائه اذ ليس فيه غير كل واحد
 من اجزائه والفرص ان الكل واحد من علة داخلية في السلسلة
 هي ما قبله قلت **قوله** ليس الغرض بيان احتياج المجموع الى علة
 غير علل الاحاد بل ابطال كون كل واحد من تلك الاحاد معللا
 بما قبله من غير انما الى ما ليس كذلك اذ على ذلك التقدير لا يوجد
 شيء غير جميع المحركات التي هي علل باعتبار معلولات باعتبار فان
 كانت العلة الكافية من وجود جميع تلك المعلولات جميع تلك
 العلل لزم كون الشيء علة لنفسه وهو ظاهر لزم ما ويطرانا
 وان كان بعضا منها لزم كون ذلك البعض علة لنفسه ولعلله

هية

حد

اذا الكافي من الجمع كافي في كل جزء من اجزائه ومن جملة نفسه والله
 واذا ابطال كونه نفس الجميع او بعضها تعين ان يكون خارجا عنها
 والموجود الخارج عن جميع الممكنات واجب فثبت وتقطع به
 السلسلة اذ لا بد من ان يسند اليه من احاد السلسلة والاصل
 كان علة لها فيكون طرفا لها فتدعي به لا محالة فمن قال ان هذا
 الدليل غير مقتضى ابطال التسلسل ان اراد انه يتم به الدلالة
 على وجود الواجب مع ذهاب السلسلة الى ما لا يقبل في او مع امكانه
 فبطلان كلامه اظهر من ان يثبت الواجب متناه في ذلك وان ازا
 ان ابطاله ليس من مقدمات هذا الدليل وان كان لازما له
 متاخرا عنه فذلك حتى لا نزاع فيه وانما النزاع في المعنى الاول
 ومن مشهور الاول انه لا يبرهان التطبيق للقول في اثبات
 الواجب مسلما ان الاول بيان ان الممكن سواء كان متناهي في افراد
 او غير متناهي في افراد لا يتم له الوجود بدون الواجب فوجود الممكن
 يدل على وجود الذات البتة فيلزم من وجوده تناسل السلسلة
 من جانب العلل والبرهان الاول من هذا القبيل كما ثبتت عليه
 الثاني بيان امتناع انما هي الموجودات الخارجية سواء كانت
 من جانب العلة او من جانب المعلول فيحمل ذلك مقدمه لا يثبت
 الواجب ومن ذلك برهان التطبيق **قوله** وهذا التطبيق
 بين الجملتين يتصور على وجهين الاول انما يكون فيما دخل تحت الوجود
 دون ما هو وحيثما يتبين بين الجملتين يتصور على وجهين
 الاول ان تلاحظ خصوصية كل واحد من احاد الجملتين ويتوهم
 انطباق جزءي بين كل اثنين من احادها والتطبيق بهذا الوجه
 يتم الوجود والمعدوم والمترتب وغير المترتب والجمع والمفارقة

لكن القوى البشرية قاصرة عنه فيما لا يتناهى فلا يمكننا الاستدلال
 بهذا على تناسله من غير ان نشاهد ان تلاحظ احاد الجملتين على
 الاحمال وتلاحظ انطباق فيما بين احادها لذلك وقد اطلقوا
 على ان التطبيق بهذا الوجه يمكن فيما بين الموجودات المترتبة
 المجتمعة في الوجود وان لا يمكن في المعدومات الصرفة واختلفوا
 في الموجودات الغير المترتبة او الغير المجتمعة فذهب المتكلمون
 الى جريانها فيما لان احاد الجملتين فيها قد انصفت بالوجود في
 الجملة فكيف ذلك لتطابق احادها بعضها ببعض في نفس
 الامر خلافا للمعدومات الصرفة فانها لا تطابق بين احادها
 لا في نفس الامر ولا بحسب فعلنا وذهب الحكماء الى ان الافراد
 المتقضية في الامور المتعاقبة معدومة حقيقة فلا تطابق
 بينهما بحسب نفس الامر وكذا الموجودات الغير المترتبة
 لا توصف بالتطابق مالم تلاحظ خصوصياتها ولم يتعين لكل
 واحد منها مرتبة معينة والافلا معني لطائفة فرد منها لفرد دون
 اخرى ولهذا يجوز انما هي الحركات العقلية والنفوس الناطقة
 من جانب الماضي واعتبر من عليه بان النفوس الناطقة مترتبة
 بحسب اضافتها الى ازمته حدوثها فيتم التطبيق فيه على الوجه
 الذي تقرر عندهم **واجاب** عن بعض المحققين بان احاد النفوس
 لا ترتب لها بحسب ترتب ازمته اذ قد حدثت في جملة في زمان
 وقد علو زمان عن حدوث من زمان فلا يجري التطبيق فيها
 بين احادها باعتبار ترتب اجزاء الزمان ولما كان للنفوس
 ان يقول نحن نطبق بين النفوس الحادثة في اجزاء الزمان سواء
 كان احادها في كل زمان واحد من تلك الاجزاء واحد او اكثر

فان تناهيا يستلزم تناهيا احادها لان الحادث في كل زمان متناه
اشار الى جواب اخري قد وقع هذا الاحتمال ايضا قال وايضا هي ما خو
من حيث انها مضافة الى ازمته حدوثها غير مجمعة في الوجود
لاستماع اجتماع تلك الازمنة واذا اخذت ذوات النفوس
وحدها لم تكن موصية ومن لم يتفطن لهذه الدققة ابطال الجواب الاول
بابد انك انك الاحتمال وبني عليه ان برهان التطبيق جاز في
النفوس الناطقة لكونها مترتبة باعتبار الازمنة والعجب ان
لم يتفرعن كمال الجواب الثاني ولم يره ولا طيف خيال **قوله**
وذلك لان معنى تناهيا الاعداد يريد ان كل مرتبة من مراتب
الاعداد داخل تحت الوجود بمعنى ان يتصف بان شيء من الاشياء
في متناهية البتة ومعنى تناهيا الاعداد ان اي مرتبة منها
تصور يمكن ان يتصور قوتها اخرى وكذا جميع تعلقاته على تعالى
وقدرته يستحيل خروجها الى العقل والالزام انها وابل كل ما
خرج الى الفعل منها فهو متناه وما بقي بعد ذلك بالحق فغير
متناه فلا اشكال واعلم ان اول كلامه يدل على النقص انما هو
بالمراتب الممكنة للعدد والاشك من عدم تناهيا بالمعنى المشهور
ومخلص الجواب الذي اشار اليه منع جريان التطبيق في الازمنة
معدومة والتطبيق فيها يمكن ان يكون الالزام الاول وقد
عرفت ان القوة البشرية قاصرة عنه فلا تناهيا فيها في برهان
التطبيق ويسر د عليه ان القوى العالية واقية بتطبيقه فيرد
الاشكال وكذا الحال في مقدرة الله تعالى ومعلوماته
فان المقدور قد يطلق عليه ما تعلقت به القدرة تعلق اليجاد
وهو متناه البتة ولا كلام فيه وقد يطلق على ما تعلقت به نوعا اخر

من التعلق لا يثبت عليه وجود المقدور وهو غير متناه واما المعلوم
فاكتفى انه غير متناه البتة والكثرة من المقدور بالمعنى الثاني لانه
مخصص الممكن والمعلوم بجم والممتنع فينتقض برهان التطبيق
بهما والاشكال في الجواب ما عرفت واما قوله وذلك لان
معنى تناهيا الاعداد ان يكون في الحقيقة تسلما لاطراد الدليل في صو
النقص ومنه لتعلق الحكم عنها فهو لا يصلح جوابا عن ذلك النقص
بل هو جواب عن النقص بالمراتب الموجودة من العدد بناء على
ما اشهر من ان مراتب الاعداد غير متناهية وبالمقدور ان
بالمعنى الاول لما عرفت من ان قدرة الله تعالى غير متناهية و
يجعل تناهيا معلوماته الله تعالى بهذا المعنى فكل ما لا وجه له
قطعا لا حاجة اليه اصلا ف**قوله** يعني ان صانع العالم
واحد ان قد عرفت ان قوله والحدوث للعالم بولس تعالى
في قوله ان يقال صانع العالم هو الذات الواجب الوجود فصار صفة
بالوحدة في قوة وصف الواجب بالمعنى انه يستلزم اشتراك مفهوم
الواجب بين اثنين فاصح ما يتوهم من ان الله تعالى علم لذاته
المعبود بالحق فلا معنى لجعل وحدته من المطالب العلمية حقيقة
ما ذكره الشارح من ان حقيقة التوحيد اعتقاد عدم التشريك
في الالهية وخواصها وادراك الالهية على ما صرح به وجوب
الوجود والعدم الذي بمعنى عدم المستبوبة بالغير وخواصها
مثل تبدل العالم وخلق الاجسام واستحقاق العباد والقدم
الزمان والقيام بنفسه **قوله** لو امكن الاله ان يذات ان
جامعان للالهية وخواصها فلا يتوهم من ان المدعى وحدة
الواجب والدليل لا يفيد الوجود الصانع **قوله** لان كلامها

ن

ما

امر ممكن اشار به الى ان الارادة كالقدرة لا تتعلق الا بالممكن
اذ هي عبارة عن صفة مخصوصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع
وما ليس بممكن للغير بمقدور **قوله** اذ لا تضاد بين الارادتين
اي ليس بينهما امتناع الاجتماع لجواز ارادة الشخص الواحد
الضدين على السوية او مع ترجيح ما لاحدهما وهذا انما
يستقيم اذا اقتضت الارادة باعتبار النفع او يميل بتبعه
واما اذا اقتضت المصلحة للاحد **قوله** في المقدور
فليس بينهما تضاد لكنه لا يفرض في المقصود لعدم اتحاد محل الارادتين
وانما يفرض لتفرض تضاد مما توصل اليه لا مكانهما في نفسيهما وحض
النفي بالتضاد لان الارادتين وجوديتان لا يتوقفن تعقل
احدهما على تعقل الاخرى فلو ثبتت بينهما امتناع الاجتماع
كانتا متضادتين البته **قوله** لما فيه من شائبة الاختصاص
في فعله وتنفيذ قدرته الى عدم مسد الغير طريقه ومبدأ
الممكنات بحيث ان يكون مستقلا في ايجادها **قوله** ان احدهما
ان لم يقدر على مخالفة الاخر اى ايجاد ضدهما اوجب لزوم محذور
لاحتصاصه في ايجاد سمي الى عدم ايجاد الاخر ضده وان قدر
على ذلك الا ايجاد لزوم محذور الاخر لان ايجاد ضدهما اوجب
الاخر يستلزم انتفا ما اوجب الاخر فيحتاج الاخر في فعله
الى عدم ايجاد هذا ضد فعله **قوله** وهذا يتوقف
ما يقال انه يجوز ان يتفقا من غير تماثل اذ يلغى لفرضا امكان
التماثل او يكون المتماثل والمخالفة غير ممكن لا يستلزامه المحال
اذ قد بينا ان المتماثل في نفسه امر ممكن والمحال انما لازم
كون كل من المتماثلين المتماثلين المحال لا مظهر امكانه **قوله**

او ان يتبع اجتماع الارادتين كإرادة الواحد منها حركة زيد وسكونه
مع اي اجتماعهما لان اجتماعهما امر محتمل في نفسه وقد عرفت
ان الارادة لا تتعلق بالمستحيل بخلاف ارادة كل واحد منهما فانما
امر ممكن في نفسه متعلق بما هو ممكن في نفسه وليس بين الارادتين
تضاد ولا اجتماع في محل واحد فان قلت **قوله** ان اراد احد
حركة زيد وجب حركته فكان سكونه محال فلا يتعلق به ارادة الاخر
قلت سكونه امر ممكن في نفسه وانما جازات استحالة من جهة
تنفيذ احدهما قدرته فكان الاخر محتاجا في علمه الى عدم تنفيذ
قدرته فلا يكون المتماثل كما مر فان قلت **قوله** قد استقر رأي المتكلمين
على انه تعالى موجب في حيز صفاته فلو تتعلق ارادته تعالى على
اعمال صفة من صفاته او ايجاد ضدها للزم معاسد التماثل قلت
ما ذكره امر ممكن جاز امتناعه من قبل ذاته تعالى فالجزم عنه لا ينافي
الوهية تعالى ويقر منه ما يقال من انه تعالى اذا اوجد شيئا
لا يتبع له قدرة عليه فيلزم عجز تعالى عن ذلك وبما ثبت بان
عدم القدرة بناء على تنفيذهما ليس بجواز اختلاف ما اذا سدد الغير
طريق تنفيذهما **قوله** حجة اقتناعية تنفي اقتناعا للمستلزم
وان لم تنفذ افعالا للجاذب **قوله** لا نألف قول امكان المكان
التماثل لا يستلزم عدم تضاد الصانع فقوله لم يكن احدهما صا
ان ارادة ان لم يكن واحدهما صانعا فاللازمة مجموعة وان
اريد به لم يكن الصانع الواحد فلا يثبت عليه عدم وجود المصنوع
قوله على انه يرد مع الملازمة ان ارادة عدم التكون بالفعول
لان امكان التماثل لا يستلزم وقوعه بجواز ان يتفقا على ما مر
بل اللازم لامكان التماثل امكان عدم التكون ولا دليل يدل على استحالة

ما

في

نفا

وهو **ب**رهان آخر يسمى برهان التوارد وربما تحمل البرهان عليه فلا
باس ان نشير اشار خفية وبما انه لو وجد الحان يلزم ان لا يوجد
شي من المحكمات وبطلان الثاني ظاهر **ق**د استلزامه فلا بد لو وجد
ممكن فاما ان يستدل اليها معا فلا يكون واحدا منها لها او الى
كل واحد منها فيلزم مقدور بين قادرين او الى واحد منهما فقط
فيلزم الترجيح بلا مرجح اذ صلاحية المبدأية مشتركة بينهما كما ان
الحاجة مشتركة بين المحكمات فاحتياج بعضها في وجودها الى احد
دون الاخر متوقف بلا مرجح فان قلت هو محتاج الى مطلق المبدأ
وتأثير احداهما بمجرد احتياج دون الاخر قلت **ق**د احتاجة
خصوصية المعلول الى خصوصية العلة ضرورية وهذا البرهان يمتنع
به في شمول قدرته تعالى وفي كون افعال العباد مخلوقة له تعالى
فلا تغفل ولا امر ما لم يلقفت اليه الشارح **ق**د مثل مقتضى
كله لو ان انتفاء الثاني في الماضي بسبب انتفاء الاول فلو كان
المفهوم من البرهان تعليل احد الانتفاءين بالواقعين فيما مضى للمعلومين
للسامع بالآخر كما في قولك لو جيتني لا كرميتك ومبني الاستدلال
على ان ذلك ليس معلوم والمذكول مجهول **ق**د فيقع الخط
كما وقع لمن احتاج الى النظر الى الاستعمال الثاني فوجد كماله يدل
على انتفاء الاول لا انتفاء الثاني اي يعلم به ذلك فاعترض على من
قال انها لا تعقد الثاني لا انتفاء الاول بان الاول ملزوم والثاني
لازم وانتفاء الملزوم لا يدل على انتفاء اللازم بل الامر بالعكس كما
ذكرنا الحق ان كلامنا الاستعمالين ثابت وان الاستعمال الثاني
متفرد على الاستعمال الاول فان لو لم اذل على انتفاء الاول علة
لا انتفاء الثاني فربما يكون انتفاء الثاني معلوما عند السامع دون

الاول

الاول فيدل به عليه دلالة بالمعلول على العلة **ق**د هذا الصريح
بما علم القداما ان الواجب لا يكون الا قدما قد سلف ما فيه كفاية
ليثباته ولو اخرج كلامه المص على ظاهره لكان معناه ان الحدث للعا
محدثات المعبود باحق الواحد لا شريك له في هذا الاحداث
القديم اذ لو كان محدثا لاحتاج الى محدث ضروري فيستلزم وهذا
طريقة القداما من المتكلمين وهي المسماة بطريقة حدوث **ق**د كان
وجوده من غير اذ لو كان وجوده من ذاته لم يتفارقة وجوده ولم يكن
مستويا بالعدم **ق**د فان بعضهم يريد به الطشاعه ومن يحدو
حدوثه في اثبات صفات حقيقة قائمة بذاته تعالى لا اول لها على
انه قد ثبت الابقد للقدم ما عندهم ايضا اذ القدم عبارة عن الرضا
متفانية لا اول لها ولا تغاير عندهم فيما بين الصفات ولا بينها وبين
الذات **ق**د وهذا الى القول باشتراك وجوب الوجود
بين الذات والصفات كلام في غاية الصعوبة وانما وقعوا فيه
لانهم لما اختاروا ان علة الحاجة هي حدوثه وانما لا يجوز الاستناد
القديم الى المؤثر اصلا لزمهم حدوث كل ما كان وجوده معلولا للغير
ولما ذهبنوا الى قدم صفاته تعالى لزم ان يكون وجوده اثارا من
ذواته فلزمهم القول بتعدد الواجب لذاته والاعتذار عنه بان وجود
الصفات ليس من غير ما بل من موصوفها الذي ليس غيرها امر لغني
بل يجد في امثال هذه المباحث اذ لا شك في ان الصفات
انفسها غير كافية في وجودها فتكون ممكنة فيستلزم قولهم كل ممكن حادث
ولهذا ترك المتأخرون اعتبار حدوثه في علة الحاجة وجعلوا
الامكان مستبدا في ذلك فلزمهم ترك ما تقرر فيما بينهم من ان كل
ممكن فهو حادث اي مخرج من العدم الى الوجود وان القديم لا يكون

معلول البتة وان الله تعالى مختار في جميع افعاله اذ الممكن القديم
كصفاته تعالى بحسب استناده اليه بطريق الربح فيكون الحدوث
وكذا القدم منقشما الى الزمان والى الزمان لكن التزام هذه الاشياء
مع كونها غير محال بشي من قواعدها الملمة بعد ما علم من جهة العقل
الاطالة فيجب القول به وللشبهة كلاما اخر يتعلق بهذا المقام من
قبل الشايع في شرح قوله وهو لا يجوز ولا غيره **قوله** لان بداية العقل
جاذبة لا يريد به ان الصفات تعالى هذه الاوصاف بدوي بل يرى
دليله ضروريه وتقرير ان قد ثبت ان الله تعالى هو المحدث للعالم
والعالم كاتري مشتمل على فمط بدع يرجع النظر عنه خاسيا وهو حيدر
ونظام الحكم لا يتدرى من خلقه من فطور وحيثه افعال متعنه خالته عن
وجود الخلق ونقوشه تستحسنه معنولة عند العقول والبدية
تشهد بان من احدث مثله لم يكون الحيا عالما قادرا شيئا بفعله
ما يريد على مقتضى علمه وحكمته فيكون تعالى موصوفا بهذه الصفات
واما السمع والبصر فلا دلالة عليهما من هذه الجهة بل شوبتهما بالسمع او
بان ضديهما من النقيض فان قلت لا يدل ما ذكره المعلق
قادر ربه تعالى وعالمية مثلا واما ان لها مبادي موجودة غير
ذاته تعالى قائمة به على ما هو المذهب فلا قلت هذا
القدر هو المقصود بالبيان في هذا المقام واما اشياء المبادي
فسيجي من بعد **قوله** على ان اضدادها نقيض هذا دليل
مقتنع المستشهد غير مسكت للحاجد اذ لا يقال ان يقول لا نسلم ان لها
بشرها اضدادا ولو سلم فلا نسلم انها نقيض مطلقا بل بالنسبة
الى من شأنه الا نقيض بتلك الصفات ولو سلم فلا نسلم ان من
خلا عنها بحسب النقيض باضدادها ولهذا عدل عنه بعضهم الى اوضح منه

وهو ان الخلق عن هذه الصفات نقص بحسب تنزيه الله تعالى عنه
وعدل اخرون الى اوضح منه ايضا وهو ان المتصف بالخلق من
غير المتصف فلو خلا تعالى عنها بحسب ان يكون الانسان اخل منه تعالى
عن ذلك علوا كبيرا وهو بعد اقناعي **قوله** بخلاف وجود الصا
وكلامه توقف بثبوت الشرع على وجوده تعالى وقدرته وارادته
وعلمه مما لا ينبغي ان يتوقف فيه عاقل وامنا توقفه على كلامه
فمنه على ان الشرع عيان عن اوامر ونواهيه وباجل عن خطاب
المتضمن للاقتضا او التحذير او عن شريعة النبي عليه السلام الثانية
به واخطاب من جمل الكلام وايضا بثبوت الشرع متوقف على صدق
النبي عليه السلام والنبي كما هو جوابه من قال تعالى له ارسلناك الى الناس
او الى قوم كذا او قال يلهم او نحو ذلك وايضا فيوقف صدقه على
تصديق الله تعالى اياه وهو احسان عن صدقه وتبلي عليه كلامه
اخر في هذا المعنى **قوله** والفرض لا يحيز له بذاته خيرة تحيز عن
بتبعيته لا يقال الفرض له من نفسه تحيز وان كان تابعا في ذلك
لغيره فلهما يجوز ان يحيز غيره بتبع التحيز لا نافي عن المتحيز بالا
هو الجوه وهو صاع لان تحيز غيره بتبعه واحد اكان او اكثر والاعراض
مستوية الاقدام في الاحتياج الى متحيز فتتبعه من التحيز فلو لم بعض
الاعراض القائمة بالجوه تابعا للبعض دون العاقل ترجع بدلا
مرج وفيه منع لا يخفى **قوله** وهذا مبني على ان بقا الشئ معنى زائد
على وجوده اذ لو كان بنفس وجوده بالقياس الى الزمان الثاني
لا يلزم قيام المعنى بالمعنى لان وجوده نفسه ولو كان عن غير
فليس من قبيل الاعراض **قوله** والحق ان البقا استمرار الوجود
يريد ان البقا ليس استمرار الوجود اعملا باستمرار الوجود كما مال

نح

استقلال

اليه جماعة بل هو نفس استمرار الوجود وليس ذلك امر موجود اذا
 على الوجود كما هو فيهم اخرون بل هو عبارة عن نفس الوجود مقتضا الى
 الزمان الثاني فان وجود الشيء يكون في الاعيان ان قلنا في
 اول زمانه يقال له الحدوث واذا قلنا في ما بعد يقال له البقاء
 والاستمرار ومثله بامتداده فيوصف بالطول والقصر والقله
 والكثر فيختلف وصفه بحسب اختلاف الاعتبارات **قوله** ومعنى
 قولنا وجد فلم يبق دفع تقوم الشافض في هذا القول بنا على ما
 ذكر من ان البقاء ليس امر اذا الوجود **قوله** وان القيام
 منع لبطان اللازم دليله وجهه ان المتبعية في التحيز ليست
 مساوية لقيام الشيء بالشيء لاختلافه في قيام صفاته التباري يقال
 بذاته وهو ظاهر وفي قيام نفس التحيز بالتحيز والزم ان يكون للتحيز
 تحيز فيسلسل وفي مثل قيام العمى بالاعمى لا التحيز للعدوم فلا
 يصح نقضه بل زمة المساوي ان يكون بين الشئ ارتباط وتعلق بل
 نعت الاول بالثاني وهذا المعنى كما يتصور بين اجزائه والعرض كذلك
 يمكن بين العرضين بل بين اجزائه بل لا اختصاص له بالوجودين ومن زعم
 ان المتبعية في التحيز من لوازم قيام العرض عما يقوم به فخلبه البيان
قوله وان انتفاء الجسم ابطال لقوله يمنع بقا الاعراض
 بعد ابطال دليله فان الضرورة العقلية قاضية ببقاها بما ونة
 احسن والقول بان العرض المشاهد يعدم بمجرد مثله ولما لم يميز
 احسن بين الشئ وشبهه التباس كمال فظن المتجدد ونفس المقتضي
 مما لا يلتفت اليه كيف ومثله قائم في بقا الاجسام والمحققون قد
 اطبقوا على بقاءها فان قلنا **قوله** انما لم يعتبروا شأده احسن
 في الاعراض لقيام الدليل على خلافها بخلاف الاجسام اذ لا دليل على

في قوله لا يبق
 في قوله لا يبق
 في قوله لا يبق
 في قوله لا يبق

عدم بقاها قلت ان لم يثبت حكم من بدنية العقل ببقا الاجسام
 بمعونه المشاهدة فالقول ببقاها قول بلا سند وان ثبت
 ذلك وهو مشترك بين الاجسام والاعراض وحسب القول
 ببقاها والى دليل على خلافه باطل يكون مصداقاً للضرورة والفرقة
 في ذلك بين الاجسام والاعراض على ما قيل حكم بحسب
 وتخصيص الضرورات العقلية بالثبوت الوهمية **قوله**
 نعم متمسك متمسك القايلون بقيام العرض بالعرض بان كل واحد
 من السرعة والبطء عرض قائم بالحركة اذ يقال حركته سرعة وحركته
 بطئ ولا يقال جسم سريع او بطئ الا باعتبار حركته فيكون من
 الاعراض الاولى للحركة فزده لانه ليس في الحركة السرعة امران
 موجودان هما الحركة والسرعة وكذا الحال في الحركة البطيئة
 بل للحركة النوع مختلف في انفسها يقال لبعضها اذ اقلنس الحركه
 بعض سرعة او بطئ فيكون كل من السرعة والبطء حالة اضافية
 غير موجودة في الاعيان فلم تتم الدلالة على قيام العرض بالعرض
قوله وبعد اثنين يعني بما ذكر من ان حركته واحدة هي سرعة
 بالقياس الى حركته وهي نفسا بطيئة اذ اقلنس الى اخرى فظهر ان
 اختلاف الحركة بالسرعة والبطء ليس اختلافا بالذاتيات بل
 بالعوارض الاضافية وفي جوارته متماثلة حيث اطلق السرعة وان
 الحركة السرعة والبطيئة فتأمل **قوله** لا يتركب ومختار
 وذلك اما في الحدوث لان كل واحد من المركب ممكن للحاجة
 الى جزئه وكل ممكن حادث وايضا كل مختار لا يوجد الا مع التحيز
 والتحيز حادث اذ قد تبين حدوثه مما سوي الله تعالى وما
 مع الحادث حادث ولو قال ذلك امانه الا يمكن لكان الظاهر

وبكلامه السابق السبب **قوله** وجزء من الجسم فانه قالوا اجزء
اسم لما تركب منه الشيء وحيث لم يكن كل جزء جزءا من الجسم ولا
يوجد **قوله** وادناه الماهية الممكنة يدل عليهم انهم
قالوا من تعريف اجزء ما هيته اذا وجدت كانت لا في موضوع
فلزم ان يكون له ماهية وجوده زائدا عليها ووجود الواجب عندهم
عينه فعمل ان مرادهم هي الماهية الممكنة **قوله** واما ان اريد
بها القائم بذاته ذهب الكرامية الى اطلاق لفظ الجسم عليه تعالى
معنى القائم بذاته وبعضهم معنى الموجود واستعمال الجوزم معنى
القائم بذاته والذات والحقيقة شايخ في عبارات الفلاسفة وملك
المعاني مما لا يستحيل عليه تعالى في النزاع في اطلاق اللفظ **قوله**
وفي نظر اذ الترادف ممنوع وكوسم فكون الازد بالمرادف والمعلوم
اذنا بالكلية والمرادف الآخر ممنوع اذ قد يكون بينهما مانع مثل
ارام ما لا يليق بذاته تعالى بسبب اشتراك او اصل اشتقاق وكذا
في ذلك عظيم فالوقوف الى التوقف واجب كما ذهب اليه شيخ الاشعر
وذهب المعتزلة والكرامية الى انه اذ اذن العقل على
معنى من المعاني لذاته تعالى جاز اطلاق ما يدل عليه من اللفاظ
بالتوقيف ووافقه في الحقيقة ابو بكر من ان اشتراط ان لا يكون
اللفظ موهما **قوله** بواسطة الجسام اي المقادير وادبه
ما يعي المحقق والموهوم ولذا الحال في قوله واحاطة الحدود
والنهاية **قوله** فماله اجزا اي بالفعل واما ماله اجزا بالقوة
فلا يسمى مركبا لكنه قد يسمى متبعضا ومجزأ باعتبار انه قابل الانقسام
وما يقال من انه يعتبر في التجزئ انه يكون الخلل الى ما منه التركيب
دون التبعض فليس فيه نعم يعتبر ذلك في مفهوم الخلل لانه

بما

عبارة عن بطلان وفساد التركيب خلاف التبعض والتجزئ فانه
معنى مطلق الانقسام لفظ **قوله** اي الماهية للشيء
يريد ان المراد ذلك عرفا وقوله لان ما لم يكن من اي جليس هو ابد الماهية
بين المعنى الاصيل للماهية وبين المعنى العرفي فلا يرد ما يقال
ان المراد بالتركيب تفكيك ما يعي الحقائق النوعية وقد يقال
المراد بالماهية ما يدرك في الجواب **قوله** عن السؤال بما هو
وهو الحقيقة النوعية والجنسية والله تعالى تنزه عن ذلك لا يستلزم
التركيب وهذا مذاهب الفلاسفة والمتكلمين على انه
حقيقة نوعية بسيطة وما ذكر من انه ليل لا ينبغي كما لا يخفى **قوله**
فما لم يكن من صفات الاجسام ونواحي المزاج والتركيب الموقوف
بالنظر الى المسمات والاشياء بالنظر الى سائر المحسوسات
وهذا انصاع بما اشار اليه فيما سبق من ان مثل اللون والطعم
والرائحة من نواحي المزاج لكنه لم يثبت على اصول الاشاعرة فالاول
ان يثبت في نفس ذلك بالاجماع **قوله** في بعد اخر متوقف
كما ذهب اليه المتكلمون او متحقق على ما اختار افلاطون **قوله**
والبعد عبارة عن امتداد مفهوم عند المتكلمين محقق عند
الفلاسفة قائم بالجسم البتة عند المتكلمين او قائم بنفسه عند
القائلين بان المكان مجبان عن بعد موجود مجرد فمنهم من احال
خلو عن الشغل ومنهم من جوز ذلك وهم القائلون بوجود
الخلل والمتكلمون وان جوزوا الخلل لكنهم لا يقولون بوجوده
لان جعلونه عدما محضا محصورا بين حاصرين ولهذا يفسرونه
بكون الجسمين لا يتلاقيان ولا يكون بينهما ما يلاقيهما فقد ظهر
لك ما قررناه ان في عبارة توفيق **قوله** والله تعالى

سبة

امه

متنزه عن الامتداد كان او محققا **قوله** فيلزم قدم الكيز
 المتخيل لا يوجد بدون الكيز فقد استلزم قدمه ومبني بهذا
 الدليل كما صرح به علي وجود الكيز **قوله** فيكون متناقيا وهو
 باطل لما مر فيه من ان التناهي من خواص المقادير والاعداد
 وهما من خواص الاجسام ولما لا يخفى ان لا يمتنع لزوم التناهي بناء على
 انه محتمل ان يكون جزا لا يتجزى ويكون مساويا للجزء وممتدا
 الى غير النهاية ويمكن ان يدفع الاول بابطال كونه جزا تاما من
 من انه ان جزا الجسم متناه او بانه احقر الاشياء والاشياء بان مبني
 الدليل على وجود الكيز وتناهي الابعاد والظاهر ان يقال المتخيل
 لا يستلزم الاحتياج الى الخيز من حيث لوجوب الوجود كما هو
 المشهور **قوله** اما خذوا اطراف الامكنة قد تطلق ويراد
 بالامكنة المشارات الحسية والحركات المستقيمة فيكون عيانا
 عن زايه البعد الذي هو المكان ومعنى كون الجسم في جهة انه متمكن
 في مكان يلى تلك الجهة وقد يسمى المكان الذي يليه جهة ما كما يقال
 فوق الارض وتحتها فتكون الجهة عيانة عن نفس المكان باعتبار اضاف
 ما **قوله** والله تعالى منزله عن ذلك انه ليس في ذاته محدثا
 حتى يمكن ان يقال يتقدم بحد اخر كما ينما كان او مقدرا الحركة
قوله قل يقال بتركيز اللفاظ المتزايدة فكذلك المستعص والمخزي
 والمضغ مما علم انما فانه كما علم انه واجب علم انه قديم وكما
 علم انه ليس بجسم علم انه ليس بمصور ولا محدود ولا متناه ولا موصوف
 بليغته وكما علم انه واحد علم انه ليس بمعدود وكما علم انه ليس
 بمستعص علم انه ليس بمتركب **قوله** من ان معنى العرض بحسب
 اللفظة الى قوله ومعني الجسم ما تركبه هو عن عين سيرد عليه ان

هذا هو الدليل على ان الكيز لا يوجد بدون الاعداد والاشياء
 والاشياء بان مبني على ان الكيز لا يوجد بدون الاعداد والاشياء
 والاشياء بان مبني على ان الكيز لا يوجد بدون الاعداد والاشياء
 والاشياء بان مبني على ان الكيز لا يوجد بدون الاعداد والاشياء

النزاع

النزاع في بغي ما هو المتعارف عليه من معاني هذه اللفاظ كما
 يشعر بالفاظها بحسب الوضع اللغوي **قوله** اول فيلزم النقص
 يرد عليه انه انما يلزم النقص لو لم يتصف المجموع من حيث
 هو بمجموع تصفات الكمال واما عدم انصاف اجزائها فلا
 نسلم انه نقص **قوله** فيفتقر الى تخصيص ويدخل تحت قدر
 الغير فيه منع لم لا يجوز ان يكون المخصص نفس ذاته كما في
 سائر صفات ومساواة نسبة ذاته الى جميعها ممنوعة وعدم
 دلالة المحدثات عليها لا تدل على عدم ثبوتها **قوله** بالنصوص
 الظاهرة من الجهة لقوله الله يصعد الكلم الطيب تعرج الملائكة
 والروح اليه واجمته نحو وخاربتك وهل ينظرون الا ان ياتهم
 الله والصورة قوله عليه الصلاة والسلام ان الله خلق ادم قنلى
 صورته و اجوارح نحو ويبقى وجه ربك يا الله فوق ايديهم
 ولنصنع على عيني **قوله** والجواب ان ذلك يرد ان
 ان اكلم بان كل موجود من فضا اما متماسك او متباينان
 في الجهة حكم وهي يتبادر اليه الوهم قياسا للمعقول على المحسوس
 ولا عين يحكم في المعقولات **قوله** او قول بتاويلات صحيحة
 مطابقة لما تفنده القطعيات من التنازعات جمع بين الدليلين
 ما امكن فقال مثلا معنى صعود الكلم الطيب اليه كونه مقبولا
 عند مرصنا لديه ومعنى تروح الملائكة عروجهن الى موضع يتقرب
 اليه بالطاعات فيه ومعنى اتيان الرب اتيان امن او عذ
 ومعنى خلق ادم على صورته خلقه على صفات من العلم والقدرة
 والامارة وغير ما ويبقى وجه ربك اى ذاته تعالى ويد
 الله اى قدرته وعلى عيني اى تراءى اى بعيني وحفظي **قوله**

ابه

اما اذا اريد بالمماثلة الاتحاد في الحقيقة فظاهر انه لا يماثل شي
 بهذا المعنى والمماثلة باختلاف بوجوب الوجود وخواصه وعده
قول فلا يماثل علم الخلق بوجوب الوجود فان قلنا
 علم مما ذكر مماثلته اياه فمن كونه موجودا او صفته لان العرض ايضا
 صفة لموضوعه قلنا لا يماثل هذا القدر من المماثلة ولهذا
 عقبه بقوله وقد صرح بان المماثلة اعم ومعنى قوله بوجوب
 الوجود انه ليس لا ثبات المماثلة وجه اصلا او يقال اشتراك
 الوجود لفظي اذ وجود كل من عنده وكذا الاشتراك مفهوم الصفة
 بين العرض وعينه اذ هو من تعوارض ما يقال عليه من المقتضود
 نفس المماثلة بين ذاتيهما **قول** لا كما تزعم الفلاسفة من
 انه تعالى لا يعلم الجزئيات اي على وجه جزئي بل كل في الزمان
 بحيث يقع ان يقال حصل الان او من قبل او لم يحصل بعد وحصل
 في زمان قريب او بعيد وان كانوا قائلين بان جميع الجزئيات
 من الازل الى الابد معلومة الوجود له تعالى في وقت وجودها
 ومعلومة العدم في وقت العدم علما مستمرا لا يتبدل فيه اصلا
قول نقص وانقار الى محض لان مقتضى علمه تعالى
 وقدرة نفس ذاته والمقتضى للعلمية النفس المعلومات
 والمقدورية هو الامكان المشترك بين المقدورات فلما ثبت
 علمه بالبعض وقدرة عليه لزم شمولها لكل والا لزم الترجيح
 بلا مرجح من غير شبهة **قول** ولا يقدر على اكثر من واحد بمعنى
 انه لا يمكن ان يصدر عنه الا الواحد بالذات **قول** والذمير
 هم قوم يسندون الحوادث الى الدهر ويبالغون فيه حتى كانوا
 لا يثبتون صانعا وراه فليسبوا اليه قالوا ان العلم بسببه

بين العالم والمعلوم فلا يصح الا بين المتباينين وذات علمهم
 ان المتباينة الاعتبارية كالفئة في ذلك **قول** لا يقدر على
 خلق الجبل والقيم اي ما يكون خلقه قبيحا منه والاعلى جهلا وحما
 انه ليس للعالم الحكيم ان يفعل ويرغم ان غاية منزلته الله تعالى
 عن الشرور والقبائح سلب قدرته عليها فهو من المطلق
 تحت الميزان وصار كالمستحضر بعمره عند كبريته **قول** والبلخي
 الى انه لا يقدر على مثل مقدور العبد زعمانه ان مقدور
 اما طاعة او معصية او سفه وافعاله تعالى متعالية عنها ولم
 يدور ان هذه اعتبارات تعرض لفعل العبد عند صدوره عنه
قول وعامة المعتزلة انه لا يقدر على نفس مقدور العبد
 تحسكا بل دليل التماثل على الوجه الذي سبق وخفي عليهم ان غاية
 ما لزم منه عجز العبد وهو لا ينافي العبودية كما ينافي الألوهية
قول ومعلوم ان كلامي ذلك يدل على معنى زائد فان
 العالم يدل على ان موضوعه منكشف عنه الاشياء وانقاد ريد
 على انه يصح منه الفعل والترك والحكي يدل عليه على انه يصح التصرف
 بالعلم والقدرة وقوله وليس الكل الفاظا مترادفا لفظا
 تعدد الصفات **قول** وان صدق المشتق اعم لان لفظ المشتق
 موضوعا بازاء ذات ما موصوفه بما خذ الاشتقاق فلما صار
 حمل الاشتقاق في قوة حمل التركيب اعني حمل هوذ وهو **قول**
 فثبت له صفة العلم والقدرة والحياة وغير ذلك قبل ان
 اراد بنبوته هذه الصفات الصفة فثبت تعالى بها قبل النبوة
 لا يفيد المقصود وان اراد وجودها في نفسها على ما هو المطلوب
 فمنه نوع كيفة والدليل منقوض بمثل الواجب والموجود والجواب

صله

ان المراد هو الاول والمطلوب حاصل اذ هذه الموصفات
 ليست من الامور الاعتبارية مثل احدثه وامكان بل
 من الامور العينية فكلما ان اتصفت بالسواد يدل
 على وجود السواد فيه فكذا الحال من هذه الصفات كما اشار
 اليه بعد لكن سرده عليه ان المفهوم من هذه المشتقات ليس
 الا الاضافات على ما ذكرنا من معانيها فصدقها لا يقتضي
 التحقق هذه الاضافات واما ان مباديها الموصفات
 حقيقية كما هو في حقنا ام ذاتها تعالى مبين لسائر الذوات
 وهو بالذات مبدء هذه الاضافات كما هو مذهب الفلاسفة
 والمعتزلة فليس فيما ذكر دلالة على شيء منها واما قوله فانه محال
 ظاهر بمفردة اسود لا سواد له فغيبه ان المفهوم الظاهر من قولنا
 اسود الاضافات بما مر حقيقة هو السواد ومن قولنا عالم هو انكشاف
 المعلوم له غاية ان ذلك لا يخفى في حقنا بصفة وكذا ان
 المنصوص وصدق والافعال المتقنة لا يقيدان اكثر من ذلك
 وكذا الحال من باقى الصفات فتأمل **قوله** ويلزم ان
 العلم مثلا قدرة وخيالة ان اراد انه يلزم اتحاد الاضافات
 التي هي العالمية والقادرية والحسية وكل واحد منها هو الموصوف
 بما عدلها فالحل لا يمتنع واما ان اراد انه يلزم اتحادها معا
 بمعنى انه يلزم ان يكون شيء هو ذات الله تعالى مبدء هذه الاضافات
 عليه بما عتباراته شيء وان يكون هو الموصوف بها وهو الصانع
 للعالم والمعبود كالحالين فظلال اللان لا بد من افادته ولو لم
 كون الواجب غير قائم بذاته مبنية على ان مبدء الاضافة هو
 الصفة لا الذات وهو ممنوع **قوله** على ما وقعت الاشارة اليه

هو

كل

في كلام المتقدمين حيث جعلوا القدم والواجب مترادفين
 لعدم الواجب مثل تعدد القدم **قوله** فلا يلزم الغير ولا
 تكثير القدم اذ لم يثبت القدم بغير ذاته الواحدة ولهذا قيل
 القدم ما عيان عن اشياء متغايرة كل واحد منها قدم كما مر
قوله وان لم يصح حواها القدم المتغايرة لكن لزمت ذلك قيل
 عليه ان الفرق التزامه لا لزومه واجيب بان لزوم الشيء مع
 العلم التزام له **قوله** فحوزوا التفتك والافتكال وهو
 لا يفتح الا على الذوات فكانت ذوات متغايرة اذ لا تفكك بغير لزوم
 التفتك اتفاقا وايضا قالوا ان الله تعالى جوهر واحد ثلاثة اقسام
 فجعلوا الثلاثة جزءا من الجوهر وجزءا من جوهر كما هو المشهور وايضا
 وصفوا الاقسام بصفات الالهية كما يدل عليه قوله تعالى لقد
 كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة وقال عيسى انما الله واحد
 حتى انهم زعموا ان اقنوم العلم لما استقل اليه بن عيسى عليه السلام
 صار مبدء الحيا وسائر خوارق العادات والموصوف بالالوهية
 لا يكون الا ذاتا ولقائيل ان يمنع توقف التعدد والتكثير على
 التغاير فانهم قد اطبقوا على انها تقتضي الوحدة وهو واما
 النزاع في استلزامها التغاير كما هو المشهور او لا كما هو رأي
 الاسعري **قوله** للعلم بان مراتب الاعداد من الواحد
 الواحد من مراتب الاعداد ذاتها الى ما يقال من ان العدد
 ما يقع في العدد وانه جزء من العدد حقيقة فهو بان يكون سندا
 لمنه وجوده المشهور ان العدد قسم من الكم فلا يكون الواحد
 عدد لان الكم عرض يقتضي العتمة لذاته والوحدة تقتضي اللا
 شتمه على انه يمكن كونها عرضا ايضا **قوله** مع ان البعض جزء

قدم

هية

من البعض يريد ان كل مرتبة من مرات الاعداد غير الواحد عارضة
لبعض اجزاء الاعداد الذي فوقها لا زمة له في حكم معوضها
فيلزم ان لا يكون غير ملحق وضايف في عدم انفكاكها اذ المقتضى
للعدم اعني عدم انفكاك مشترك بينهما ولهذا لم يبال باطلاق
الجزء على تعلقها للواحد على حيث كان اذ دخل من مقتضود
عليه انه لا يتوقف على حقيقة الجزئية **قوله** فليس كل قدم لها
حيث يلزم من وجود القدم ما وجود الالهة يعني انه البرهان انما
قام على امتناع الالهة فكل ما لم يلزم بعدد ما لا يكون ذلك
البرهان مناقيا له فلا دلالة على امتناع بعدد القدم ما وتقابل
ان يقول فخلو هذا الاستحالة في قدم الممكن اذ لم يكن قابلا لثبوت
تعالى ايضا بل منفصلا عنه اللهم الا ان يبين كلامه على حدوث مشا
سوى ذاته تعالى وصفاته **قوله** وتصعوبة هذه المقام يريد
ان اثبات الصفات الموجودة لتعالى وان دل عليه العقل والنقل
من الجملة لكن سرور عليه اشكال من وجوه مختلفة منها انها
اما ان تكون حادثة فيلزم لونه محلا للحوادث واما ان تكون
قدسية فيلزم تعدد القدماء وقد اعتمد عليه المعتزلة فنفوا عنه
الصفات ومنها انها غير مستقلة بالوجود وهو ظاهر فاما
ان يستند وجودها الى ذاته تعالى فيلزم ان يكون الواحد
فاعلا لنفسه وقابلا اليه واما الى غير فيلزم احتياج الواجب
الى غيره وانفعاله عنه واستشكاله به وقد استوفى ثبوتها
فلا يقولوا بالصفات وجوابه منع استحالة القبول والفعل
ومنها ان بعضه لا يعقل بدون متعلقا كما لا يسع بدون
المستوع والبصر بدون المبصر والكلام بدون المخاطب وهذا

المتعلقات

المتعلقات حادثة فيلزم حدوث تلك الصفات فالتردد كراهية
وجوده واكونه تعالى محلا للحوادث وجوابه منع احتياج تلك الصفات
الى متعلقاتها بل المحتاج اليها متعلقاتها وهي امور اضافية متحدة
انفقا ومنها انها اما ان تكون واجبة لذاتها فيلزم تعدد
الواجب والقدم واما ان لا تكون كذلك فيلزم امكانها وحدها
فذهب قدماء الاساعرة الى نفي عينيتها وعبريتها فلا يلزم من
وجودها وقدسها تعدد الواجب والقديم وقد عرفت ما فيه
فالقول الفصل والمذهب الجبري على تقدير وجودها التزاما
مغاير لما ذهبت اليه تعالى وامكانها ومنع بطلان تعدد القدم
واقتران الامكان المحذور **قوله** في الحاشية السابقة **قوله** فان
قبل حاصله ان الغيرية سلبا للعينية ورفعها ومعلوم ان رفع احد
النقيضين يستلزم اثبات الاخر فرفعها معامع انه محال في نفسه
يستلزم اثباتها معا وهو جمع بين النقيضين وحاصل الجواب
منع كون الغيرية عبارة عن سلب العينية بل هي احقر منه فلا يلزم
ارتفاع النقيضين ولا ما يترتب عليه من اجتماعهما **قوله** اي
يمكن الانفكاك بينهما هذا غير المنقول عن الشيخ الاسعري
ولما ورد عليه انه لو وجد جسمان قد يمان لزم عدم تعابرها لعدا
صحة الانفكاك بينهما زادوا في التعريف فيه في عدم ادني جبر
فور وعليه القديمان الجبروان كالمنقول والمنقوس المناطقة على
ما يقول به الفلاسفة فان **قوله** في عندهم غير موجودة
قلنا الجسم القديم ايضا غير موجود على ان تركيب المقييد باحد

الشيئين بينهما ليس تقيد ابا حدها معينا بل هو اطلاق وتعيم يودي
التقيد باليتم قلعة لم يثبتنا الشارح رحمه الله ليا اعتبار ذلك
القيء **قوله** والعدم على الارزى محال فلا يتصور بين ذات الله
تعالى وصفاته الانفكاك في العدم واما الانفكاك في الحيز فلا
يتصور بين مطلق الذات والصفة **قوله** اذ هو منها فوجودها
وجوده وعدمها عدمه يريد انه ليس للشيء وجودا رايده على
وجود وحدتها التي هي اجزاؤها فوجودها نفس وجود
اجادها وعدمها عدمها وكما تم اعترافنا بالصفات وجودا
مستقلا لزم ان يقولوا بانه معلوم للذات فان كان بطريق التبع
يلزم حد وثبات ويلزم التسلسل ايضا في مثل القدرة والارادة
والحياة والعلم مما يتوقف عليه الفعل الارادي وان كان بطريق
الاجاب يلزم كونه موجبا في الجملة وقد اعتقدوه نقضيا يجب
تثريه الله تعالى عنه فنقصنا عن ذلك بان صفات الله تعالى
لهية غير ذاته فان لم يكن وجودها نفس وجوده فلا
اقل من ان تكون ليس غيره على ان الوجودات عند هم نفس
الماهيات **قوله** بخلاف الصفات المحدثه نقل عن الشيخ انه
قال من الصفات ما هو عين الموصوف كالوجود ومنها
ما هو غيره كالصفات الممكنة الانفكاك عن الموصوف ومنها
ما ليس عينه ولا غيره كالصفات النفسية المنفصلة الانفكاك
لكن هذا ليس امرا غائبا الى الاصطلاح والسمية على ما وقع في
كلام بعضهم بل هو بحت معنوي قد تصدق الالباب بالبرهان

والشهور

والشهور من استدلالهم لا تقهر انك اذا قلت ليس لفلان علي غيره
عشرة يحكم عليك بلزوم اجزاها من الاعداد المندرجة
تحتها وانها تقول ما في الدار غير زيد مع ان صفاته فيها
ايضا وانته حيزها بان هذا الاستدلال لو يتم لعل على
ان كل صفة قد تمة او محدثة لارثة او مفارقة ليست غير
موضوع منها **قوله** اذ لا يتصور وجود العالم مع عدم
الصانع لا استحالة عدمه ولا يتصور الانفكاك من الجانبين
في الحيز لان معناه ان يتفرد كل منهما بحيز خاص فان قيل
الصانع وان لم يتفك عن العالم في العدم لكن يتفك عنه
في الوجود كما يتفك العالم عنه في الحيز وهذه العدم يكفي في
امكان الانفكاك من الجانبين كما سبق بانه تعالى اطلع
ولم يثبت في التقيد بان يكون في عدم او حيز قلنا
الانفكاك انما ينبى الى احد الجانبين اذ كان منشا الانفكاك
ذلك الجانب بان يكون توجيد الانفكاك حاله وعارضه والاء
فيمكن انفكاك الصانع عن العالم في الوجود وانفكاك العالم
عن الصانع في العدم فلا حاجة الى اعتبار الحيز في بقوا انفكاكها
من الجانبين واذا عرفت ذلك فالصواب كانا موجودين
يمكن الانفكاك بينهما فاذا عدم فقد انفك كل منهما عن الآخر
لكن لما كان منشا الانفكاك هو حال العدم المنعدم نسب الانفكاك
الى الصانع لما كان مبدأ الانفكاك في الحيز في المختصين
المتغايرين هو انفكاك كل منهما بحيز خاص نسب الانفكاك في الحيز

الى العالم لا الى الصانع ولهذا قال من راي اعتبار القدر من
شأننا في عدم او حيز انصاحا عن المعنى المراد فقد برأ
هذا الله تعالى سبيل الرشاد **قوله** والذات بدون
الصفة فان كثيرا من الصفات المحدثة تنزل وتبقى موصوفا
ومبني هذا الكلام على ما استتم بين المشايخ من ان كل صفة
لا تغاير موضوعها بناء على عموم الدليل كما عرفت لاعلي
ما حكاه من تخصيص الدعوى بالصفات القديمة ولا على ما حكاها
عن الشيخ من تخصيصها بالصفات النقصية **قوله** فظاهر
الفساد لان وجود العشرة وجود واحد مركب من وجودات
وحداتها وانتفا المركب عن انتفا كل واحد من اجزائه وغير
مستلزم اياه **قوله** المراد ان كان بقصور وجود كل واحد منهما
مع عدم الآخر الى اخره وحاصل ذلك انه يمكن ان يعقل وجود كل
منهما في الخارج الى التصديق به مع الجهل بوجود الآخر وان كان
وجوده بوجه محال في نفسه ويبلغ ان لا يفهم من ظاهر عبارة
انه يمكن فرض وجود كل منهما دون صاحبه على قياس ما سمعت
في الماهية وذا نبينا منها والارتمت المغايرة بين الصفة والموضوع
قوله مع انه لا يستقيم في العرض مع الحمل لما عرفت من ان
وجود العدم في نفسه هو وجوده في موضوعه فلا يتصور التصديق
بوجوده الخارجي دون التصديق بوجود محله فيه **قوله**
فكأنه لا يعلو فانه لا يمكن التصديق بوجود كل منهما
معروضات لا صفة العلة والمعلولة دون التصديق بوجود

صاحبه

صاحبه وهذا لا ينافي ما سبق من انه يمكن ان يصدر وجود
العالم ثم يطلب نبوت الصانع بالبرهان اذا العزم هو التصديق
بوجوده معاريا عن معلولية فتأمل **قوله** بل بين الغيبي
بل يقول يلزم على هذا ان لا تثبت المغايرة بين مفهومين
اقصيا اصلا لانه ان لم يكن احدهما مغايرا للآخر فذلك وان
كان مغايرا فلما ذكره من ان الغيبيات من الاسماء الاضافية
قوله فانه تسترط الاضافتين بحسب الوجود ليصح
الحل فان المتغايرين وجودا لا يصح حمل احدهما على الآخر وان فرض
بينهما اي ارتباط لكن يرد عليه حمل المفهومات العربية اذ لا يمكن
ادعاء اتحادها لموضوعاتهما في الوجود وهذا البحث من اهميات
الاصول ومهمات مباحث العقول والمنقول فلا يابى ان نشير
من خلدنا في تحقيقه بعبارة موجزة فنقول قد تقدر ونما
بينهم ان القوة العقلية ان تتزعج من الشيء الواحد باعتباراته
بختلفة واستعدادات متضادة ما يفتتس الى الامور للغير
في ذاته والى الامور الخارجة عنه وجودية كانت او عدمية
صور استثنائية مطابقة له والافراد الموافقة له في الصنف
والنوع او الخلق على اختلاف مراتبه اذ فيها هو اعم من ذلك
كالوجود ومعنى مطابقتها لهما ان بينهما نسبة مخصوصة بها
تكون الصور حكاية عنها ومراة لمشاهدتها بوجه ما خفي
كما عاينها انسلخت عن عوارضها واكتفت بجوارض واحد
واحد من تلك الافراد ثم ان مطابقة الصور الاسباب المعينة

قد لا يكون معلومة فاذا اردنا تعريف مطابقة معلوم مفهوم
 من المفهومات لشي من الاشياء لغرض من الاعراض لنستخلص
 ذلك الشيء بالصورة المعلومة المطابقة له ونجعلها الله
 لملاحظته فتفكر عليه بذلك المفهوم وتحملة عليه ويكون
 معنى حملنا انه مطابق له بالمعنى المذكور فيجب ان يكون
 مفهوم الموصوع ومفهوم المحمول صورتين متمايزتين
 ليس معرفة مطابقة لشي واحد دون الآخر كلفظ
 الحمل وان يكون ما يطابقه امر واحد لمصدق الحقيقة
 هذا معنى قولهم للحل واليه هو يقتضي همتي متمايز واعاد
 وان اختلفت مقالهم في معنى العبارة عن تلك الحقيقة فاحسن
 التدبر في هذه الجملة فانما تكشف لك عن معنى الحمل والتمثيل
 عليك حل الشبهات النور ودة عليه وتنفك في مواضع اخرى
 قوله والتمايز بحسب المفهوم ليصدق قد صوبت عليه
 بهذا الحرف فان مجرد التمايز لا يكفي في الافادة على
 ما عرفت تحقيق ذلك من قبل وليس كما ينبغي فانه جعل
 التمايز شرطا لافادة لاسيما كافيا فيها لما ان هذه القدرة
 كان لغرض من هذا كما لا يخفى **قوله** ولا يخفى ما فيه فان
 مغايرة شي لشي لا تستلزم مغايرة لكل جز من اجزائه
قوله تنكشف المعلومات موجدا كانت او معدوما
 بخلاف او مستقيما حادثا او قد بما متناهي او غير متناه جزيا

او كليا

او كليا وبالجملة جميع ما يمكن تعلقي العلم به فهو معلوم الله
 تعالى كما عرفت ان مقتضى المعلومات ذوات المفهومات
 والمقتضى للعالمية داته تعالى ونسبة الذات الى جميع المعلومات
 على السواء وقد ثبت علمه ببعض فوجب علمه بالكل غير ان
 علمه تعالى بالمتجددات على وجهين علم لا يتقيد بالزمان
 وهو علمه تعالى بوجود كل منها مقتدا الوقت وخوده على
 وجه كلي وبعد منه مقتدا عدمه كذا علمه على ما سبق
 الاشارة الى في تقرير مذهب الحكماء وهو بان الاول ابد
 لا يتغير ولا يتبدل وعلم متقيد بالزمان وهو علمه تعالى
 بالمتجدد المعين بانه وجد او زال وهذا متناه بالفعل
 حيث حسب تناسخ المتجددات غير متناه بالقوة كالمتجددات
 الابدية متغير متبدل الا ان تغييره لا يوجب تغييرا في صفة
 العلم وتعلقه بالمعلومات ولا متناويفه وقوله عنه
 تعلقيها اشارة الى دفع ما يفسد من ان جميع المعلومات
 لو كانت منكشفة له تعلقي يلزم ان يكون عالما في الازل
 بان رندا دخل الدار وهو جميل تعالى الله عنه ومن
 ههنا ذهب ابو الحسين المصيري الى انه تعالى لا يعلم
 الاشياء قبل وقوعها فدفعه بان الموجب الانكشاف
 للمعلوم له العلم بل تعلقه وهو متعلق في الازل باذنه
 سيد ظل الدار حتى اذا دخل نزول ذلك التعلق وتعلق
 نابه دخل **قوله** توتر في الحقة ورات عند تعلقها بهما

بها

اعلم ان المقدرة عند المحققين متعلقة بتعلقين بالمقدور
 معنوي لا يتدبر عليه وجود المقدور بل يمكن القادر من
 ايجاده وتركه وهذا التعلق لازم للقدرة قدیم تعلقه بتقد
 ونسبته الى الصديق على السواء وتعلق آخر يتربى عليه
 وجود المقدور وراوعدمه عند القابل بان العدم مقدور
 وهو المعبر عنه بالتأثير والتكوين والاعتاد ونحو ذلك
 والظاهر انه حادث عند حدوث المقدور وفي كلامهم ما يشعر
 بانة قدیم لكنه متعلق بوجود المقدور لا في الازل بل في وقت
 وجوده فيما لا يرسل لا يزال وظاهر قوله تؤثر في المقدور
 عند تعلقه بما يدل على ان المراد بالتعلق هو المعنى الثاني
 وانه حادث ولعله اختاره لقوته كذا الا وفق لكلام المرتين
 ان المراد المعنى الاول اذا التعلق الموجب لوجود المقدور عند
 القابلين بالتكوين ليس للقدرة بل للتكوين على ما سيجي
 تفصيله **قوله** يوجب صحة العلم لم يقبل والقدرة كما هو
 المشهور ايما لا يند بكفي في التميز وانتم لفظ الصحة في الحياة
 لا يوجب العلم **قوله** والقوة هي بمعنى القدرة لم يميز
 لافرادها بالذكر والفضل بينهما وبين القدرة بالحياة لظفا
 وجهها على ما لا يخفى وما قيل من انه تعينه على انما ترادف
 القدرة وان الله تعالى يطلق عليه القوي فهو بعد نابعه
 المقام كما انهم فسروا قوة الله سبحانه قدرته بحيث ان لا شيء
 عليه ما يمكن فيكون ذلك معنى اخر لفظ القوة غير القدرة

والاول

والاول بعد منه بل فيه شبهة تخرج بالمباينة **قوله**
 فتد كراية السموعات والمبهمات ادراكا تاما لا على سبيل
 التخيل اي ملاحظة السموعات المحسوسات بعد غيبها
 عن الحس ولا على سبيل التوهم اي ادراك المعاني الخزنية
 المتعلقة بالمحسوسات كحدائقه زينة وعداوة عمرو ولا
 طريق تأثير حاسة وانطباع صورة في المحذقة كما في ايضا
 لا وصول هو امتكيف بكيفية الصوت في الصماغ وقوفه
 للعكسة المفروشة في مقعده كجلدة الطيلة كحل وسمعنا
 ويمكن ان تعتبر تأثير الحاسة فنيها معا وهو ظاهر
 بل يمكن اعتبار وصول الهواء كذلة لان ابصارنا ايضا
 يحتاج الى توسط هو اسف بين الراي والمري وهذا روي
 من يكر السمع والبصر في حقه تعالى وذلك لان اشتراطها بما ذكر
 مما لا يتصور في حقه تعالى وذلك لان اشتراطها بما ذكر
 ممنوع وحصولهما به في حقتنا بمرجوعان العادة بذلك
 وقوله ولا يلزم من قدمهما قدم السموعات اسارة الى
 البطال تمسك اخر لهم في ذلك **واعلم** ان الشيخ الاسعري
 لما اختار ان ادراك الحواس علم متعلقا بما يلزم من كونه
 تعالى سمعا بصريا ان توجه له صفتان زائدتان **ع**
 العلم تنكشف بسببهما السموعات والبصريات وقد عرفت ان
 المهور خالفوه في ذلك فكمهم ان يجعلوها صفتين زائدتين
 على العلم كذا المنقول عن الامام ان الفلاسفة والكبراء

رنا

ن

والبصر البصري اولهما بالعلم بالمسموعات والمبصرات
وقال الجمهور منا ومنه العنترلة وانكرامية انما صفتان
وايدتان على العلم واما ادراكه تعالى لسائر المحسوسات
اعنى المحسوسات والمذوقات والمسموعات على ما حكاها
عنه امار الحرمين من ان الصبيح المظبوط به عندنا وصفه
تعالى باحكام الادراكات المتعلقة بها وان لم يحجز وصفه
بالشم والذوق والشم لما ان ذلك ينبغي ان يكون له صفة
تترجمه تعالى عنها ففعله الشيخ لا حاجة في ذلك الى صفة
اخرى غير العلم واما عند غيره من اعني في العلم تعلقه بالعالي
فمحتاج الى صفة اخرى هي مبدأ ذلك ومن ثم ساعد بعضهم
الادراك الى صفة ثامنة له تعالى ورا التكوين فقد **قول**
لانهما صفتان قد تميزتا فيهما متعلقات يوتد ما ذكرنا من
انه اختاران الابدان والقدرة وان هذا التعلق عند
عند حدوث الحادث **قول** مع استواء نسبة القدرة على
الكل وكون تعلق العلم بالعالي للوقوع اما متساوي لنسبة القدرة
الى الكل فثبتي طاهر لم يتركه احد واما كون تعلق العلم
تأبعا للوقوع بمعنى ان العلم انما يتعلق بوقوع شيء معين
لا انه في نفسه كذلك والالكان جملة فقد منع ذلك في العلم
الصعلي للقطع بان احدنا يتصور امرا من الامور ويصدق
ببعضه لمصلحة من الصالح فيفعله لكن الاصحاب قد جرموا
القول باستواء نسبة العلم الى التصديق كالقدرة وان العلم
بالمصلحة

بالمصلحة لا يكونه اعيا الى الفعل ما لم يحصل الحالة المعلومة
بالوحدان المصاحبة بالارادة وبهم واعني انه لا موجود الا وبك
نظوره على وجه اخر منه فوقعه على ما هو عليه تخصيص
من غير تخصيص ومما شبه عليه ان كثيرا ما يتصور امرا ونعلم
ان فيه مصلحة فكنا لا نفعله لمصلحة مانع او لمخيار ادع او نحو
ذلك ما لم يحصل لنا المعنى المسمى بالارادة وبالمصلحة فنعد
تسلیم ان الله قادر بمعنى انه يبيع منه الفعل والترك ينبغي
ان لا يتوقف عاقل في ان علمه بوجه المصلحة لا يكفي في فعله
فان هذا العلم لا يزم ذاته لا يفارقه قطعا ولا يزم تحصيله
تعالى عنه علوا كبيرا ولهذا الزم الفلاسفة القول بالاجاب
مع اعترافهم بان ايجاده تعالى للعالم على النظام المشاهد
تابع لعلمه بوجه الكمال فيه نعم قد اورد على القول بالارادة
انه ان جاز تعلق الارادة بكل واحد من الصنفين بدلا عن
الاخر فتعلقها باحدهما ترجيح بلا مرجح وان لم يكن كذلك بل كان
تعلقها باحدهما مقتضى ذاته فالمريد غير قادر على الفعل
بالمعنى المذكور اذ قد وجب وجود احد الصنفين منه
لا وجوب امرين على تعلق ارادته بل لم يحجز منه الا وقوع هذا
الصنف وغاية ما يمكن ان يقال فيه ان تعلق الارادة باحد
الصنفين لذاته انما لا يعني ان ذاتها تقتضي التعلق به البتة
بل يعني انما لا يحتاج في ذلك الى مرجح غير ذاتها وهذا
خاصة الارادة فلا يجوز مثله في القدرة فتأمل **قول** على

من زعم ان المسببة قد عجزت عن ان المسببة هفوة قد عجزت
منقلقة بجميع ما ساء الله من الحوادث من حيث تحدث واما الارادة
فمقدرة واحدة حسب تعدد الحوادث وحدها وهم يجوزون
قيام الحوادث بذاته تعالى على ما سمعت من قبل **قوله** وعلى من زعم
ان ارادة الله تعالى فعله انه ليس بمكره ولا ساء ولا مغلوب
المشهور ان القول بان معني كونه تعالى مريدا انه ليس بمكره ولا
ساء ينسب الي النجار في احد قوليه والقول بان معني ارادته
فعل مجزؤه امر به ينسب الي الكعبي ومعني ارادته تعالى فعله
انفسه عنده علم به وهو المراد بما وقع في المواقف قالوا انكم
هي في فعله العلم لا ما وقع في شرحه من تفسيره بالعلم بما في الفعل
من الصلحة فانه قول اي الحسين البصري ووقع في كلام الشافعي
ما يدل على ان كثيرا من معتزلة بعد ادذهبوا الى ان ارادته تعالى
فعل بنفسه انه ليس بمكره ولا ساء وفعل غيره امر به به وينبغي
ان يكون هذا هو المراد مما ذكر في الكتاب قالوا لا اعتراض على
قول النجار بانه يوجب كون الجهاد مريدا لانه ليس بمكره ولا ساء
ليس بشئ لانه انما يفسر بذلك ارادته تعالى وفيه تأمل اذ
المعتزلة انه لو صح اطلاق المريد عليه تعالى بمجرد ذلك لصح
اطلاقه على الجهاد لقيام معنى الاطلاق فيه ايضا فتدبر **قوله**
ولو ساء لوقع لقوله تعالى ولو ساء لم يكن من في الارض كلمة
جميعا ولقوله عليه السلام ما ساء الله كان وقد تلتفتة الامة
بالقول ودار على لسان المسلمين والمخلف وتاويله بان المراد
ما ساء

معني

ما ساء مسية قهر والجماع ولعن الظاهر من غير دليل **قوله** وهو
غير العلم اذ قد خبر الانسان عما لا يعلم بل يعلم خلافة كما اذا خبر
بوقوع فيسنة ما وهو عالم بانها لا تفسد ولا تفسد في حال الاخبار
يجب في نفسه معني ايجابا بيد المخاطبة عليه بعبارة وليس ذلك علما
بوقوع النسبة ولا اعتقاد له ولا ظنا اياه ولا شكافيه لظهور ان
سواء من ذلك غير حاصله فما يقال من ان ما ذكره انما يدل على غير
ليقين دون سائر اقسام الادراكات غفول عن قوله بل وهو يعلم خلا
ولذا لا يريد ما يقال من ان ذلك لا يتم في الواجب وقياس الغائب
على الشاهد غير مفيد لان ما ذكره تصوير الكلام النفسي وكشف
عن ماهيته لحضائرها ولذا لا شك انه غير الاشاعة واما البرهان
على نبوته له تعالى فينجي من لجه اسطر واعلم ان الكلام النفسي على
ما ذكره من ان تصويره عبارة عن مدلول الكلام اللفظي وقد شبه القوم
على الغيرة فيما بينهما بان الكلام النفسي اي المعني الحاصل في النفس
شي واحد لا يتغير بتغير العبارات عنه اي المرادفة من لغة
او من لغات بل ربما يدل عليه بتغير العبارة مثل الكتابة والاشارة
وعبر المتغير غير المتغير وزعم بعضهم انه غير مدلول الكلام قايلا
ان المعني الذي يجده من انفسنا لا يتغير بتغير العبارة ومردوا
فان قولنا ان يد قايما وردي ثبت له القيام وانصف ردي بالقيام تجبرا
عن معني واحد وانكار ذلك مكابرة ولا شك ان مدلولات اللفظ
متغايرة فليس ذلك عين مدلول اللفظ وهذا عن الكلام القديم
بمرحل **قوله** كمن امر عبده فقه الاظهار عصيانه اعترض عليه

فه

رقة

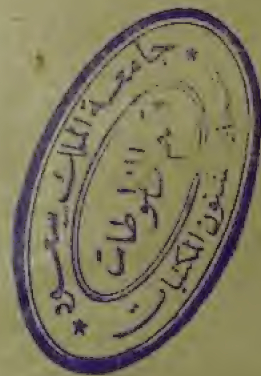
تها

هـ بان المحامل في هذه الصورة صيغة الامر لا حقيقة الا ترى
ان الامر النفسي الذي هو مدلول الاسر اللفظي اعني الطلب غير متل
ههنا كمن زعم ان هذه الصيغة يعبر بها عن حال ذهنية وانكارها
مكابرة فيرد عليه ان اللفظ انما يعبر به عما يد له عليه وصفا وهذه
الصيغة موضوع للطلب لمحصل المتكلم فان اراد انما قد عبر
بها عن ما عا وصفت له كالمكابرة هو الاعتراف به لانكاره وان
اراد انما ترجمه عن معنى الطلب فلا به ان يكون مقصودا له ذلك
المعنى المتصور له ليس له وجود عيني بالاتفاق ولا وجود ذهني
عنه فاذ كيف يعيد كلاما نفسيا وان اراد انه عالم بقوله له حالة
باعتد على التلطف بهذه الصيغة لم يتلفظ بها فلا يلزم ان يكون
تلك الحال كلاما نفسيا بل هي ارادة امر يفهم منه مخاطب طلب
المتكلم كما ذكره صاحب المواقف وهذا الكلام مجذبه عايد في صورة
الاخبار على الوجه الذي سبق فتم **قوله** وتوانر النقل عن
الانبياء فان الارسل لا يتوقف الاعلى وجود المرسل وانقاضه
بالصفات الذي يتوقف عليها الفعل الاختياري من الحياة والقدرة
والارادة والعلم اذ يجوز ارسال الرسول بان يخلق الله تعالى
فيه علمه ورياسته وما يتعلق بهما من الاحكام واعلى
الاصوات الدالة عليهما او بعينه ذلك وبصد قد بان يخلق
المخبره على يده من غير احتياج في شيء من ذلك الى الكلام بل قيل
لا حاجة فيه الى العلم ايضا قال وهذا امكابه تعنيته ذلك
في الكلام على ما صرح به الامام وما سبق كان كلاما ظاهريا
مشهورا

مشهورا فيها بينهم قد اجتهدنا في ترجمته وتفسيره ما امكن وهذا
اعتن وان كان مع القطع باستحالة التكلم من غير نبوت صفة
الكلام فان معنى الكلام لغة هو الانقضاء بصفة الكلام لايجاد
الكلام في غيره كما ترجم المعتزلة في معنى كونه تعالى متكلما **قوله**
ولما كان في الثلاثة الاخيرة الى آخره ولما كان الباعث على تكرار
الاشارة ما ذكر عكس في الاعادة يربط الابداء فقدم ما كان
الخفا في اكثر النزاع أشهر والتفصيل او **قوله** لان امتناع
التكلم بالحرف الثاني بدون انقضاء الحرف الاول بدعي وايضا الحرف
منه مصوت ومنه صامت والمصوت لا يمكن الانباء به وكذلك
الصامت الساكن عند البعض والتلفظ بها مسبوق بالتلفظ
بحرف صامت متحرك وايضا الكلام لا يتخلو عن الحروف المتحركة وقد
تقرر فيها بينهم ان التلفظ بالحرف المتحرك سابق على التلفظ بحركته
وسنسمع في هذا الكلام الآخر **قوله** ومع ذلك فهو قد علم اذ يجوز
قيام الحوادث بذاته تعالى هذا عنه الحادثة واما الحركات
قد سمعت انهم يجوزون قيام الحوادث بذاته تعالى فلم يضطرر
الى التزام ما شهدته اليه من ان الحوادث استحالته من قدم المؤلف من
الاصوات والحروف قال السارح ولما زلت الحركات ان بعض الشر
اهو من بعض وان مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة الله لئلا يهوا
الى ان المستقيم من الحروف السموعة مع حده وشدة قائم بذاته تعالى كلامه
وانما كلامه قد رنة على التكلم وقوله حادث لا يحدث وفرقوا بينهما
بان كل ما كان قائما بذاته فهو حادث بالقدرة غير حادث وما

كان سببا في ذلك فلو كان بقوله كن لا بالقدر **قوله** فلو ان
الكلام لفظي ونفسي فكذا ضده اعني السكوت والحس كذا كانت
الكلام النفسي وضده نوع حقا فلو سميتم اطلاق لفظها عند
احد العرف واللفظ الا على الكلام اللفظي وضده **قوله** لما ان ذلك
التي يمكن التوحيد ولا لا دليل على اخره الدليل الاول خطايي
ويرد على الثاني ان عدم الدليل في نفس الامر متعذر وعندك غير
مفيد على ان عدم الدليل لا يستلزم عدم المدلول **قوله** بل انما يصير
احد تلك الاقسام عند التعلقات يريد ان تلك الاقسام ليست
انواعا حقيقية للكلام بل هي انواع اعتبارية له فان الكلام نوع
يتم في نفسه فاذا اعتبرت بقرينة بشي معين على وجه مخصوص
يصير خيرا واذا اعتبرت بقرينة اخرى على وجه اخر يصير امرا
او ممتنا او غير ذلك فذهب ابو سعيد عن الاشاعرة الى انه ليس
بجلاية متعلق ازل وانما تعلقه فيها لا يزال وهو المذكور في الكتاب
اذا الامر به واما ما مور واليه يدرك الماهي محال وذهب غيره
الى ان تعلقا انه انما ازلية ويسمى الجواب عن دليله **قوله**
وذهب بعض حكماء ذلك عن الامام الرازي ومنهم من قال انه في
الاربع عشرة في الخبر والامر والشي والاشياء والامر والشي
قوله وردنا انما اختلاف هذه المعاني بالصورة واستقام
الشيء للبعض لا بوجوب الاتحاد قيل وايضا يمكن اجتماع الجميع له
واحد من الاقسام فلا شك في ان كل واحد نوع استلزام لكل
واحد في التخصيص حكم وفيه بعد لا يخفى وقد تبين الفطن من

هذا



هذا الكلام ان الكلام النفسي يختلف باختلاف المعاني العارضة له
عند الالة عليه بالالفاظ المتفاوتة فذكر **قوله** كما اذا قدر
الرجل اناله فامره بان يفعل كذا قيل الموجود في هذه الصورة
هو المزمع على الامر وحيله لا حقيقة كذا يعرف ذلك فيما اذا اجره
الصديق بانه سبيل له ان بعد موته فيقول للمحضر عنده اني
امر ابني ان يستقل باقتنا الفضائل فانقلوا اليه امره بل ربما
ذلك بخطه ويا امره بغيره اليه يعلم انه طلبه ومعلوم انه ليس
الحاصل عنده ح هو المزمع على الطلب او حيله بل هو حقيقة
الطلب ولا بعد ذلك سفيها وخفيا بل كسبا وحرما واما الخطا
الشامل لتوجوب الموجود والمعدوم كما وامر النبي صلى الله عليه
وسلم بالنسبة الى جميع امته فليس من هذا القبيل فان سفيها
على تزييل المعدوم منزلة الموجود وتعليل له عليه وذلك
طريق معمودة فيا بينهم **قوله** والاختيار بالنسبة الى
الازل لا ينصف بشي من الارضه بان يكون الزمان ظرفا له
نفسه بل هو مجرد عن الزمان وان كان حكمه مقيدا به مثله
يقول زيد موجود في الوقت الفلاني معدوم في غيره واما
في وقت معين من وقت وجوده خارج عنها في غيره بخلاف
قولنا سيد كل زيد الا ان دخل فانه اخبار مقيدة في الاول
بزمان سابق على زمان الدخول وفي الثاني زمان متاخر
لثمة وذلك انما يتصور اذا كان الخبر زمانيا وعلم الله متعلق
بالجاء على الوجه الاول تعلقا ازلنا لا يتغير ولا يتبدل

وعلم الروح **له** انك في لكن لا بالنظر الى ذاته تعالى بل
بالنظر الى زمان آخر وجود ذلك الما دت في زمانه
او قبله او بعده كما قد سلف وقد يقع مثل ذلك
في اخبار الله فتدبر **قوله** ليدل يسبق الى الفهم وانما
يسبق ذلك لما شاع من اطلاق لفظ القرآن على ذلك
المؤلف عند اهل اللغة والفكران وعلم الاصول
والفقه ما لم يتفق مثل ذلك في كلام الله تعالى وفي
قال وفيه تنبيه على الترادف فقد سمي **له**
قوله حيدا او عنادا **قال** **له** التشارح
وكفي على حملهم ما نقل عن بعضهم ان **الحمد** الذي
والعدالة ازيلان وعن بعضهم ان **الحمد** الذي
كتب به **القرآن** ان ما انتظم حروفا وارقوا هو
بعبارة كلامه وقد مر من كذا في ما سبق وكان
خادما **قوله** من التاليف والتقطيع الى اخره
اراد بالتاليف مجرد التركيب من الكلمات والجمل
ومن وبالتقطيع جعلها مرتبة المعاني مقتبسة
الدلالات حسب ما يقتضيه العقل وبالايراد
نقله من اللوح المحفوظ الى السما الدنيا **قوله**
بقرينة وقوعه في مقابلة التنزيل المراد به
نقله من السما الى الارض بدقائق لما في باب
التفصيل من الدلالة على كسرة الفعل فقد روي انه

تعالى

تعالى **انزل** القرآن جملة من اللوح المحفوظ الى السما
الدينا فحفظته الحفظة وكتبته الكتابة في الصحف
ثم نزل منها الى النبي صلى الله عليه وسلم موزعا
في ثلاث وعشرين سنة على حسب المصالح وكفاية
الحوادث ولا شك ان الكلمات والجمل وجوده
بعضها مسترور بانقضاء البعض فالولف منها
جاءت وكذا لا تزال والتنزيل لا يصح على
الصفة القديمة وكذا العربي والمسموع والقصم
هو اللفظ والمفيدة بحسب مقارنة دعوة النبوة
فليكون حاد **قوله** الى غير ذلك كما قسمته
بالافتتاح والاختتام واتصاف بعضه بالاحكام
وانقسامه الى السور والايات وتمييزه بالافعال
والغايات ومنه كونه ذكرا كما قال تعالى وهذا
ذكر مبارك وانه لذكر لك ولعومك وانه لذكر محمد
لقوله تعالى وما ياتيهم من ذكر من الرحمن محدث
وما ياتيهم من ذكر من ربهم محدث **قوله** والاصح ان
الباري تعالى بالاعراض المخلوقة له ان اراد ان
يلزم صحة قيام تلك الاعراض بذاته فاللازمة
ممنوعة وان اراد ان يلزم صحة حمل تلك الاعراض
عليه تعالى حمل الاستقاقات فالمناسبة ان يقول بدل
قوله تعالى عن ذلك علوا كبيرا ولم يصح ذلك لغة وشرعا

قوله فالكاتب نزل على العبارة وهو على ما في الادة
وهو على ما في الاعيان بيان للعلاقة التي هي الحقيقة لوصف
الكلام القديم بما هو من صفات الالفاظ المنطوقة
والمنحيلة او نقوس الكتابة ثم ان الوجود من الاولين
من هذه الوجودات الاربعة وجوديان حقيقيان للوجود
عارضان له حقيقة الا ان الاول منهما وجود اصلي به مقدر
اثره ونظيره احكامه وفيه يعبر قدمه وحدوده والثاني
علي تقدير وجوده وجود ظلي لا يترتب به اثاره عليه ولا يعبر
فيه حدوده او قدمه واقا الاخر ان قدسيا عارضين
لما نسب اليه حقيقة بل لما يدل عليه من اللفظ والقسم
والنقش الدال عليه وظاهرا ان حدودهما لا يستلزم
حدوث مدلولهما **قوله** وحيث يوصف بما هو من
لوازم المخلوقات والمحدثات يراد به الالفاظ المنطوقة
المسموعة اي يلاحظ فيه انصاف تلك الالفاظ بغير
حقيقة فيكون وصف القرآن به مسامحة بما على العلة
السابقة وكذا الكلام في قوله او المنحيلة وقوله والاشكال
المقنونة ومن خفي عليه ذلك اعترض بان هذا جواب
اخر لا تحقيق لجواب المصنف ثم ان اراك يتقدح لك من
التحقيق الذي اوردته لتخمين جواب المصنف ان سوادهم
من الكلام النفسي هو مدلول الكلام اللفظي فلا تكن في
سوية من ذلك **قوله** ولما كان دليل الاحكام قد ظهر

مما سبق ان القرآن حقيقة هو المعنى القديم واطلاقه على
اللفظ يجوز من باب تسمية الدال باسم المدلول وكذا
اشتهر بين الاصوليين انهم يقولون ان القرآن اسم للفظ
والمعنى جميعا اشار الى ان المعنى المجازي لما كان هو السبب
لغرضهم بتأثيره عليه فعملوه اسما له وعرفوه بما يناسبه
فلا يفي ذلك ما ذكرناه **قوله** موسى عليه السلام يريد
لما كان معني سماع كلام الله تعالى سماع ما يدل عليه وكل
من قد سمع ما يدل عليه فاما معني احقضا ص موسى عليه
السلام باسم الكلام فاجاب بانه سمع صوتا دالا على كلامه
مخلوقا له من غيومه دخل كسبه لعمده من عباده وانه كان من
جهة واحدة قال السراج ولي هذا ذهب الشيخ ابو منصور
والاستاذ ابو اسحق وقيل سمعه بصوت من جميع الجهات
واختار الامام الغزالي انه سمع كلامه الارزلي من غير صوت
ولا حرف كما ترى في الآخرة ذاته بلاكم ولا كيف **قوله**
قوله قيل لو كان كلام الله تعالى حقيقة يعني انه قد علم من
الكلام السابق ان كلام الله تعالى حقيقة هو المعنى واطلاقه
على اللفظ مجاز اذا تعارف الاصوليين وتعرفهم انما هو في
لفظ القرآن قيل ان يصح عنه عن اللفظ اذا قوي اشارات
المجاز صحة في معنى الحقيقة واقوي اشارات الحقيقة عدم
صحته والنفي ههنا غير صحيح بالاجماع **قوله** اذ لا معنى لمعاني
الصفة القديمة اي لا معنى لتعريف العرب في المعارضات والآيات

بمثل صفة قد يجهل له تعالى وفيه بحث لأن تلك الصفة القديمة عبارة
عنا المعاني المتناسقة المدلولة للالفاظ المرتبة فكيف لا يقوون
العرب تنسيق المعاني علي وجه يلبي رغبتهم في البلاغة وان لم يكن
قدسية مثلها علي اعينهم فيكون قد مرها ويحلوها من ترتيب
النبي صلى الله عليه وسلم والمقصود من التخييل التامم وتخييلهم
لا طلبا ثبات مثلها حقيقة وقد صرح علماء البيان بان التفضيلة
التي تستحق الكلام ان توصف بالصفحة والبلاغة والبراعة
وتعد ذلك انما هي حال المعاني المرتبة في النفس لا حال الالفاظ
المنطوقة وان الامحاز ليس لا يرجع الي اللفظ بل لا يرجع
الي ترتيب المعاني في النفس فالاول ان يمتثل في ذلك بان المعجزة
يجب مقارنتها له عوي النبوة كما هو المشهور **قوله** انما هو
باعتبار دلالة علي المعاني فيكون منقولا عرفيا حتي لو
استعمل بحسب الوضع الثاني في المعاني الاول كان محازا كما ان
استعماله بحسب الوضع الاول في المعاني الثاني محازا لكنهم
لا يتماشون عند تشبيه مثل مشترك كان نظرا الي انه يصح استعماله
في معنيين بطريق الحقيقة نظر الي اشتراك اهل الاستعمال
في وصفه ومن همنا يتوهم انه مشترك **قوله** من قدر النظر
المولف المترتب الاجزا يعني انه ليس مراده ان اللفظ مع كونه
متعاقبا الاجزا في الوجود قديم فانه يبيح الاستعمال بل يحق
اللفظ القائم للفظ بالنفس ليس مرتبا لاجزا وليس معناه انه ليس
اجزائيا ترتيب وضع وهيئة تاليفية كيف والحروف بدونه لا تكون

كلمة

كلمة والكلمات به وانه لا تكون كلاما والدلالة علي المعاني الوصفية والاوليا
الخطائية لا تتم بدونه بل معناه انه ليس بينهما ترتيب في الوجود وتعاقيب
حتى يكون وجود بعضها مشروطا بانقضاء البعض كما في القرآن فانه لا يمكننا
ان نلفظ ببعض الحروف ما لم يفرغ من بعضها لعدم مساعدة الالفاظ علي
اللفظ بجميع الحروف معا بخلاف وجودها في ذات البارز تعالى فان وجود
جميعها هناك معا لازم لذاته تعالى دائم بدوامه فلا يلزم حدوث
بعضها منها وما يحكي ذلك بحالها بعيدة وجود الالفاظ في نفس الحافظ
فان جميع الحروف تهيأ لها التاليفية العارضة لمرة اتمها وتركها
محافظة في نفسه بحتمه الوجود فيها ليس وجود بعضها مشروطا
بانقضاء البعض او اعدامه عن نفسه وقائلها مثل حال الحركة يهين
التوسط والحركة بمعني القطع والفرق بان وجود الحروف علي
هذا الوجه في ذاته تعالى بالوجود العيني وفي نفس الحافظ
بالوجود واللفظ الطليخي لا يضرنا اذا العرض مجرد
التصوير والتفهم لانه بطريق التمثيل فنظير ما يتوهم
من انه اذا لم يكن بينهما ترتيب لا يبيح فرق بين الجمع والجمع
ونظرا برها وما ذكره من ان قيام الحروف والصوت
بذاته تعالى ليس معقول وان كان غير مترتب الاجزا
كحرف واحد مثلا فان اراد ان كيفية قيامه به غير معقول
لنا فلا كلام فيه وان اراد انه لا يجوز ذلك عقلا فلا يخفى فانه
قانه لما حاز قيامه ببعض الوجودات فلم لا يجوز قيامه بذاته
تعالى لا بد لتقي ذلك من دليل **قوله** ونحن لا نستعمل من قيام

الكلام بقى الحافظ الى اخره هذا ملكن لا يمتد في المقصود
 والظاهر ان السارج منهم من قتر الترتيب بين الاجزاء التي الترتيب
 الوصفي والهيبة التاليفية وذلك باطل قطعاً اذ لا يتصور فيه
 كلمة ولا كلام ولا دلالة وضعية او ذوقية بل المقصود منه
 تقي مقارنتها في الوجود كما عرفت واستشكل عليه ايضا ان القرآن
 ان كان اسما لمخصوص الالفاظ القديمة يلزم ان لا يكون المنقول
 بين دفتي الصحف والمقروء بالاسن والحفوظ في الصدور
 نفس القرآن بل مثله وان جيز اسما لموعده يلزم صحة
 نفسه عن خصوصها وهذا اشكال غير مخصوص بهذا
 القول بل هو وارد على الكل اذ لم ينكر احد
 كون لفظ القرآن موضوعا بازاء اللفظ المنظور
 فلهذا قد ترد يد غايه لبقية واجيب عن ذلك
 بانه اسم للولف المخصوص القائم باول لسان اخترعه
 الله تعالى في نفسه وما يقرا الا احد مثله لا عينه واختار
 المولي السارج انه اسم له لا من حيث يقع في المحل فيكون واحدا
 نوعيا وكل ما يقروه قاري نفسه لا مثله وكذا الحكم في كل شعر
 او كتاب ينسب الى مولفه وما ذكر من انه يلزم صحة نفسه عن
 ذلك ان اريد صدق سلبه فاللارعة ممنوعة اذ لا يصح سلب النوع
 عن فوده وان اريد سلب كون لفظ القرآن موضوعا بازائه
 بخصوصه او سلب كون مسمى القرآن نفسه فبطلانه ممنوع
 كما ان لفظ الانسان غير موضوع

بازار نيه

بازاء زيد وليس سواه اعني ما هيته الانسان نفس زيد **قوله** الاول
 انه يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى يريد انه قد ذكر انه صفة
 لله تعالى فقلون قائما بذاته اذ لا معنى لقيام صفة الشيء بغيره فقلون
 ازلية **قوله** الثاني اطلاق كلامه بقدر هو عليه من الاعراض عليه
 تعالى فيقال اسود بمعنى القادر على السواد وايضا بمعنى القادر
 على البياض وكانت ومترك الى غير ذلك ولا شك في بطلان
قوله الثالث فاما بتكون اخر فقلزم التسلسل قبل منه يجوز ان يكون
 تكمين التكون بنفسه نفسه والجواب ان التكون يكون بالنسبة
 الى التكون ويصح ان التكون غير الملون ثم قيل ويمكن ان يقال
 نفس الملون المقصوف به البارى تعالى اذ لا يتعلق بوجوده ونفسه
 ولا استحالته في سبق ذات الشيء على وجوده وفيه ان اقتضا ذات
 الشيء وجوده قد منع ظهور الفضلا وحضه فومر بالواجب تعالى
 ويجوز ذلك في غير تعالى للسد باب اثبات الصانع **قوله** لو حدث
 لحدث اما في ذاته لم يلتفت الى المقدمة التي بنى عليها الدليل الاول
 اعني امتناع قيام صفة الشيء بغيره لما لم يكن فيما من خلاف البعض
 ثلثة الاولاد واشعاعا بانه يمكن اقامة الدليل على المطلوب بدون
قوله ومبنى هذه المادلة انما هو الاول فلانه لا يمتنع قيام الامر
 المضاهي المتجدد بذاته تعالى واما الثاني فلانه لا يلزم من
 كونه خاتما في الازل وجود صفة حقيقة فيه اذ الخلق والتكوين
 واليجاد اساسا من الامور المضاهية واما الثالث فلان المضاهية
 لما لم يكن بوجوده لم يحج في تحدها الى التكون واما الرابع فلما
 مر من الوجه الاول **قوله** وممتنا ومحجبا فيه اشارة الى ان النزاع
 بين ان نفس الحيوان الامانة والخلق والتخليق واليجاد والافراج

من العدم الى الوجود من قبل الاضافات لا كما يشعرون فاعلم كلام المتأخر
 يعني اننا امور موجودة هي التكوين وسيصرح بذلك فيما بعد انما الفواع
 فانه هل هذه الاضافات مجردة حقيقة غير القدرة والارادة يسمى
 بالتكوين ام لا **قوله** ولا دليل على كونه صفة اخرى قيل والذي يخطر
 بالبال ان التكوين هو المعنى الذي يحل في الفاعل وبه يتنازع عن عين
 ويرتبط بالمعقولات ان لم يوجد بعد وهذا المعنى نعم الموجب ايضا
 بل نقول هو موجود في الواجب بالنسبة الى نفس القدرة والارادة
 فليكن لا يكون صفة اخرى والنظام ان يريد بارتباط الفاعل بالمفعول
 صلاحية فاعلم فيه ويريد بالمعنى الذي يخص الفاعل من تلك الصلابة
 فنقول ذلك في الواجب بالنسبة الى المحدثات بنفس القدرة والارادة
 وبالنسبة الى صفة تعالى نفس ذاته المتناهية بذاتها عن سائر
 الذوات فقد اعلم بانها واسما على راي الحكماء قادر لفعله بما يعلم
 والموجب ان كان واجبا فذلك المبدأ نفس ذاته وان كان ممكنا فيجوز
 ان يكون نفس ذاته او جزءا او خارجا لا زما او عارضا وجوديا او عدما
 واذا انعقد المعلول يكون بالنسبة الى كل معلول شيئا مما ذكره بالجملة
 او عاكس المعنى الذي يرتبط به الفاعل بالمفعول معي واحد اياهما
 بذات الفاعل مستقلا كائنا الممكن والواجب والقادر والموجب
 معلوما بالوجود ان موجودا في الوجود ان مجازا لوجود المعلول وعنده
 يسمى بالتكوين مع انه لا يوافق مذهبنا بجيد عن الصواب وخرج
 عن الاتفاق ثم ان الوجود ان قد لا يعبر اليه ان فلسفة نزلت
 الموجودين **قوله** فان القدرة جواب عما قالوا ان مبدأ الوجود
 لا يجوز ان يكون هو القدرة لان اثرها صفة الفعل والترك من الفاعل
 فتكون نسبتا الى الطرفين على السواء فلا بد من صفة اخرى تخص أحد الطرفين

قوله ولما استدلل القائلون بمجدد التكوين اي يكون من الامور
 الاضافية المتحدة لا من الاوصاف الحقيقية القديمة ولهذا
 جعل هذا الوجه في المقاصد معارضة لتعريف التكوين **قوله**
 والمكون حادث بمجدد التعلق قيل لا نسب لتمام المتن ان
 يقال التكوين متعلق في الازل بوجود الكون في الازل ومنه
 ان تعلق التكوين هو الابد والاولا خراج من العدم الى الوجود
 وسيجي ان القول بتحقيقه وبان المكون سفسطة وحيل
 المتن ان الله تعالى موصوف الازل يكون مكونا للعالم ولكل
 جزء من اجزائه في وقت وجوده فالمحصل في الازل هو مبدأ
 التكوين اي الابد لا نفسه **قوله** وما يقال اي في الجواب
 عن استدل لال القائلين بمجدد التكوين بان قدمه يستلزم
 قدم المكون **قوله** اذ القديم لا يتعلق وجوده بالقدم
 بناء على ان علة الحاجة الى العبر معتبر فيها المحدث بان نفسه
 او جزؤها او شرطها وبشيء الجواب على ان العلة في الامكان على ما عرفت
 المتأخرين كان القول متعلق وجوده بتكوين الله تعالى قولا مجردا عنه
 ان القديم لا يستند اليه المتأخر وقد عرفت صافيته **قوله** ومن هنا اي
 من ما ذكره من ان الحادث عندهم لا وجوده بداية والقديم بخلافه جعل
 ذلك التفسير دألي الفلاسفة او لو ارادوا بالحادث ما يتعلق وجوده
 بالعدم وان لم يكن له بداية لم يصح ذلك رد اعليم اذهم قائلون بمجدد العلم
 بجميع اجزائه بمبدأ المعنى **قوله** والحاصل للمعنى جواب المصنف بعد ابطال ما يقال
 في معر عن الجواب **قوله** فلا يندفع ما يقال لما فرغ من تحقيق جواب المصنف

اشارة الى بطلان جواب اخر فترده ان ازلية التكوين لا تستلزم ازلية المكون
لانه لا كان ازليا مستورا الى وجود المكون ورتبه عليه لم يكن هذا مستورا الا
عز المور وخلف المعلوم عن علته في شي ولم يكن كالضرب بالضرر والكره لا يكون
وانما يلزم ذلك لولا ان التكوين من الاعراض الغير الباقية **قوله** وهو غير المكون
هذا ايضا مستورا قد خالف فيه الاشعري للجمهور وزعم ان التكوين غير المكون والاشعري
نفس الاشعري لا يراد من كونه غيره شي كونه نفسه لا المغايرة بمعنى صحة الانفكا
فانه بحث اخر لم يجوزوا حوله ولا كان مطلقا ما نقل عن الشيخ ظاهرا
اوله الشارح بما ينبغي **قوله** لان الفعل ابي التكوين لا يخلقه وقد شاع استعمال
الفعل والخلق والايما ونحو ذلك في صفة التكوين **قوله** فيكون قدما
مستغنيا عن الصانع لما عرفت من ان الشيء الذي يقتضي ذاته وجوده الواجب
قوله حوي انه اقدم منه اي متقدم عليه **قوله** فليس هذا الا الفاعل
والمفعول يرد عليه انه لا يصح هذا القدر ان الفعل غير المفعول بل قد
سبق ان لكل يفتق الايجاد في الوجود فاذكر يقتضي عدم صحة الجملة الصفة
عليه ان جعله نفس المفعول دون الفاعل تعلم لا بد له من توجيهه ويمكن ان يقال
ان الافعال التي هي غير التكوين والايادى احداث حادثة في المفعول
وتغيير له من حال الى حال كالقطع والكسر والصبيغ والكتابة ونحو ذلك فان
المقرب عليه باحالة حادثة في متعلقاتها وجودية كانت او عدمية بخلاف
مثل التكوين والايادى فان اثره نفس المفعول لا حال فيه لان وجوده
الشيء عينه عند الشيخ ولما اراد ان يبينه على هذه الحقيقة قال التكوين عين المكون
ولم يرد بالتكوين نفس الاحداث بل ما يتوالت عليه من الاشرفان اطلاق المصادر
على الحاصل بها شاع في عباراتهم ولما كان

وجود

وجود الاشياء زائدا على ما هيها عند غيره لم يكن اثر المقترب على
التكوين نفس المكون بل انضافه بالوجود على قياس سائر الافعال
فخاصة في الفراغ يرجع الى الوجودات هل هي نفس الموجودات
ام زائدة عليها فتأمل والله الموفق **قوله** بمعنى انه ليس للماهية
تحقق وتعارضها المسبب بالوجود تحقق اخر يرد عليه ان هذا القدر
لا يفيد كون احد هاتين الاحراز ان يكون الوجود معدوما
في الخارج وعارضا للماهية في نفس الامر كما ذهب اليه الجمهور
المحققين فلا يتم ابطال هذا الرأي قد عرفت وكالاته
وما لم يأت الحق فيه فظهر لك ان ابطاله انما يتم ببيان زيادة الوجود
على الماهية وقد حقق ذلك في موضعه **قوله** والنجارية من ائمة
تعالى يريد بوزانه لا بصفته هذا احد قول النجارية وقوله الماهر
ما رتب اليه من ان معنى كونه تعالى يريد اليه كل ولا ساء ولا مطلوب
وانما لم يتعرض له ههنا لما قال رحمه الله من ان هذا موافق للقليل
في بغي كونه تعالى فاعلا بالقصد والاختيار ولم يتعرض ايضا لما
ذهب اليه جمهور المعتزلة من انها علة تنفع في الفعل او لا يصح قول
المصنف رحمه الله صفة له تعالى ازلية قايمة بذاته الله تعالى رد التمسك
فتأمل دليل على كون صانعه قادرا مختارا فان من امعن
في تأمل اجزاء العالم جملة وقوادى وامعن نظرة في احكام المودعة
فيها اضطرا الى الجزم بان صانعه لا يخفى عليه خافية وان غيابه على
جميع ذلك محتوية واكفا ايضا لا ينكرون ذلك وانما ينكرون
انتماء القصد والطلب لما فيه من شئ من الاحتياج والاشتغال
بالفعل ويؤمنون ان مجرد علمه تعالى كاف في فضائه عنه وما يقال
من ان العالم من حيث قبوله للنظام الكامل اشده مناسبة للمبدء الكامل

من كل وجه فيصير ذلك سببا لفيضان النظام المشاهد عليه مجردا ابا
مناسبة من جهة القابل لا يتاخر ذلك علم مبدعه لكن الاصحاب
كما عرفت يذكرون كون العلم مجردا سببا لوجود المعلوم وكون القصد
الغرض وحاجة اليه البتة ولنا بالسبب اليه حاله
مخصوصة هي المسماة بالرؤية فالمدعى ان تلك الحالة وان كان خفيولا
لنا بالسبب اليه شاهد بان يكون المرئ في الجهة والمقابل في قلب
الحدقة وتأثير الحاسة يمكن ان يحصل لنا بالسبب اليه تعالى
بدون هذه الامور لا ناليت شروطا حتمية كحصولها في المادة تلك
تجرد جريان العادة عليه بمعنى ان العقل اذا اخبر بالبعيد
ان العقل يدركه لا يتعاضد عن انكشف ذاته تعالى على الوجه
المذكور بل يقضي بصحته وجواز ما يرد عليه قائم اليه وانما
عدمه فقد ثبت ان رؤيته لا تمتنع عقلا ومن ادعى ذلك فليعلم
البان وما قيل من ان قد اهل مكان الذهني وليس يحمل
النزاع اذا خص لا ينكر كلامه لا طائل حجة اذا المقصود بهذا الكلام
بيان ان الظاهر معني وان المحتاج الى البيان هو مذهب الخصم
فالفتح في شيء من مقدمات ادلتنا لا يفترا بخلافه الخصم فان
مقالته مؤسسته على ادلتهم فتقدم بانها ضروية انا
تفرق بالبصر بين جسم وجسم وعرض وعرض اي ندرك بالبصر خصوص
كل منهما فيميز كل منهما عن الآخر وهذا ليس باستدلال على
كون العين قريبا يلزم المضادة فان العلم يكون البصر مبصرا
بدهي لا يمتنع فيه بل هو يتبين عليه وقد رتبته لنوع خفا يعرض
من ان الشيء قد يكون قريبا بالذات وقد يكون بالعرض والمرئ
بالحقيقة هو الاول فربما يشبهه الحال بينهما ومن هنا ذهب

العلم

الحكاية ان المرئ بالذات هو اللون والضوء المقطوع على ان
الجسم انكشف بالذات عند البصر كما اذا رايت شيئا من بعيد
اذ لا انكشف لا لوانه واضوايه عند البصر وسيجي هذا الكلام
تممة اذ لا رايح يشترك بينهما ويتوهم علة الصحة الروية
على ما صرح به بعضهم فسقط ما يقال من ان مطلق الخبر ان من
ان يكون بالذات او بالعرض وجوب الوجود بالغير ومثل
المعلومية والمذورية وخمها مشتركة بينهما ولا مدخل
للعدم في العلة اذ المراد بعلة الصحة ما يقع ان يكون متعلقا
للرؤية ولا خفا من وجوب كونه موجودا خارجيا وهذا معنى
ما ذكر في شرح المواقف من ان الثاني يوصف اشياء فلا يتصفت
به العدم ولا هو مركب منه والرد عليه بانه لا ينافي كون العدم شرطا
يندفع بما ذكره من ان يتعلق الرؤية هو الوجود مطلقا اعني كون
الشيء ذا هوية مما لا خصوصيات المرئيات فلا يتصور هناك
اشتراط شرط معين ولا تقيد بارتفاع مانع على ان ذلك انما ذكر
فيه لنفي كون العدم جوازا من علة الصحة او نفيها ويتوقف
امتناعه ان امتناع ان يرى على ما هو مدعى الخصم ومن بعض النسخ
امتناعها الرؤية ولما لم يثبت كون شيء من خواص المكن شرط او لا
كون شيء من خواص الواجب مانعا ثبت جواز الرؤية عقلا على
انك قد عرفت انفالا لا يتصور هناك اشتراط شرط معين ولا تقيد
بارتفاع مانع قال رحمه الله الشرطية او المانعية انما تتصور
الرؤية لا بصفا فندبر ولا خفا في لزوم كونه وجوديا
فان ما لا تحقق له في الاعيان لا اللون متعلقا للرؤية بالضرورة
واللزم صحة الرؤية للعدم فاندفع الاعتراضان الاولان

العلم
شخص

متعلق الروية لم يكن الشئ له موهبة بل لما فيه من المعنى بالوجود
واشهر انه ضروري فانه يقع به السوالان الاخيران واعتبر في
كون الشئ له موهبة ما بان مفهوم الموهبة امر اعتباري لا تحقق له
الاعتبار الخارجية فكيف يكون متعلقا للروية بل متعلقا ليس الاختصاص
المرتب به ولا يلزم ان يكون كل ادراك صالحا لان يتوصل به الى تفضل
المدرسة الى ما فيه من الجواهر والاعراض بل قد يكون اجاليا متعلقا
بمصلحة المدرسة من حيث هو مدرست قال رحمه الله وهذا الدليل
منقوض بالمحمولية فان متعلق المحلوسية ليس الا الموجود مثل تامة
من ان صحة مخصوصة بالاجسام وبعض عوارضها لكن الاشياء قد يذهب
اشياء المتقدم التزم صحة المحلوسية بالنسبة الى كل موجود وبالمحمولية
قد اتي الحقوق على ان اشياء صف الروية بالادلة العقلية لا على
عن بؤوت والمعتق في ذلك هو السمع على ما اخبر به الشيخ ابو منصور المازني
بحراز ان يكون متعلق الروية هو الجسمانية وما يكتسبها لكن يتبين
حديثه ان متعلق الروية هو ما يدرى بالاي لا يزيد على مطلق الموهبة فقامل
والمعلق بالممكن ممكن قيل عليه نعم ان الغد المعلوم الاول
الغدم الواجب تعالى مع ان المعلق عليه ممكن والمعلق ممكن والبرهنة
ان المررباط بحسب الوقوع لا بحسب الامكان والجواب منع
صحة ذلك لغة والمقصود التمسك بالظواهر وقوله المررباط بحسب
الوقوع مسلم للحنسب الوقوع المفروض فاذا فرض وقوع المعلق
به الامكان لزم وقوع المعلق والالزم الكذب فظهر ان الكلام الدال
على المررباط بحسب الوقوع يدل على انه يجب ان يكون المررباط ممكنا
اذا كان ما ارتبط به ممكنا قلنا وقد اعترض بوجوده من
ان موسى عليه الصلاة والسلام لم يستل بل تجوز ما عن العلم الضروري لانه

لازم

لازمها والاطلاق اسم الملتزم وعلى اللازم شاي لا ينكر فصار معنى قوله
ان ابن ابي عمير عالم بالمتلازمة ورواها وجوابه ان مع كونه عدولا
عن الظاهر من غير دلالة تنبؤ عنه مقامه اما اول الاقلان لا يناسب
قوله اليك اذ المراد بالنظر الموصول بالي هو الروية واما ثانيا ليطابق
قوله تعالى في الجواب ان تراين اذ المراد يقين الروية اتفاقا على
ان موسى عليه الصلاة والسلام علم الله وقد خاطبه ربه من قبل فكيف لم يكن
عالم بما به علمه ضروريا حتى سأل وقد شكك في هذا بان المراد من العلم
الضروري هو العلم المتعلق بموهبة الخاصة والخطاب لا يقتضيه خطاب
من لم يشاهدوا الجواب ان اريد بالعلم بموهبة الخاصة انكشف
هويته تعالى عند موسى انكشفه الشاهدات فهو الروية بعينها وان
اريد به نوع اخر من انكشف فلا بد من تصور وبيان امكانه في حقه
تعالى ولزومه لروية وعدم لزومه خطاب حتى يحمل كلام المول عليه ان
ارتضاءه **قوله** واجب بان كلامه ذلك خلافا للظاهر اقتضا
الاول فلان الظاهر ان السوال لتحصيل المسؤل واما الثاني فلان
المذكور من الروية تعليل الروية باستقرار الجبل المطلق حيث قال
انظر الى الجبل فان استقراره فسوف تراين **قوله** كقام قول موسى
عليه السلام ان الروية مستترة فلا وجه كارتكاب طبع المحال بذكر
يجب على موسى عليه السلام المبادرة الى زجرهم وردعهم كما فعل
ذلك حين قالوا آجعل لنا الهما كما هم الهة حيث قال انكم قوم تجهلون
لان تاحذر الرد لتقرب المصلحان وتقوم للروية وذلك غير جائز
على الانبياء بل هو كفر عند اكثر المعتزلة **قوله** لم يصدقوه في حكم
انه تعالى لا يمتنع لان السالين القاطنين لن يؤمنوا حتى يروى
الله جبره لم يكونوا حاضرين وقت سवाल الروية وانما الحاضر ون

هم السبعون المختارون ومن لم يقبل من نبي الله تعالى مع ثابته بالحجرات
تكليف بضمير قوله من اتبعه على نعم لو حضروا وسمعوا كونه
المسوع كلام الله تعالى لا نسب عنه هم الامم وادخاره عليه السلام
وكيف تصدقونه في ذلك وهم يقولون انك ساحر كذاب **قوله** لان
الكلام في الروية بحاسة البصر فنية تامل فانهم جاوزوا رتبة اعني العين
بقية الله ليس ولا معنى لكون تلك بحاسة البصر ولهذا قالت
بعضهم ان الروية المتعلقة بذاته تعالى غير رتبة ساير المصيريات
بالحاشيات وللمقدالم تستمرها بشرابطها وان كان كفى في ذلك المعايير
بالهوية كما هو رأي البعض وقد يدور التأويل المذكور ايضا انه لا يجب
ان يكون بحاسة البصر ولهذا قال المعتزلة ان يقولوا انهم انما
هو في النوع المعلوم من الروية لاني الروية المخالفة لها بالحقيقة
المسماة عنه كم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم الصوري ومنه
ههنا قال من قال ان المراد من العلم الصوري في تأويل بعض العقولة
هو العلم المتعلق بموتية الخاصة ثم الحق ان الحالة المصفاة بالروية
والانكشاف التام وان استمر حصولها بدون حاسة البصر عندنا
بكم المدي ان ذاته تعالى تنكشف لنا بحاسة البصر لا كيفية واعا
عند العلاسفة فلا يمكن حصول ذلك الا بحاسة البصر وظاهر
كلام المعتزلة يدل على انهم كانوا يقولون في ذلك كما هو اللابق باصولهم
قوله لا يجب عند اجتماع الشرايط واحتمال الحيال الشائعة بتدفع
بحكم العادة لعدمها **قوله** والجواب بعد تسليم كون الابصار
نلاستغراق نريد ان يحتمل ان يكون تعريف لقصد والمقصود نفي
ادراك ابصارا تكفارا وتوسم فيحتمل ان يكون المراد سلب الاستغراق
بان يعتبر تعلق الادراك بجميع الابصار ثم يعتبر ورود النفي عليه

علي

على الادراك ثم يعتبر تعلقه بالابصار فالمتقي هو الروية على وجه الاحاطة
على جواب المري علي ما هو معنى الادراك ولو سلم كونه بمعنى مطلق
الروية فيجوز ان يكون هذا السلب مخصوصا ببعض الاوقات فانه
تعالى لا يري قبل الحشر اتفاقا او ببعض الاحوال ما يكون الروية
مواحدة وانظرا على امثلة مع قيام هذه الاحتمالات لانه الاحتياج
بل نقول يجب حملها على احد هاتحين الا دلالة **قوله** كما لم يدور
لا يمدح بعدم رويته وما ظن انه انما لا يمدح لانضافه بالعدم
هو معدن لانقضية فقيده ان المدي يحتمل لا يقتضي المثال من جهات اخرى
ولذا المنقصان من جهات لا ينافي في المدي بغيرها واما عدم مدح الاصا
والرواي بعد الروية فلما تقرر في العقول بناء على تجاري الاعاءات
من امتناع رويتهما حتي لم يقطن لجوارها عقلا لا لغاريه من العلماء
بخلاف رويته تعالى فان جوارها كان مشهورا فانه من الامم مقبولا
عندهم الى ان ظهر المخالفون من هذه الامة شسبنا بديل الامم الخارجية
عن الملّة على مطلق عدم الروية ليس ما يمدح بها بل ما هو بسبب التعجب
بحجاب العز والكبرياء والتعجب مما يوحى الابصار ويرد هاهنا الحيرة
والموارد وما ورد من مدحه تعالى بنفي الشريك ونفي اتخاذ الولد
والصاحبة فتمني على ما تقرر في الارهاام من ان كل حي صاحب ملك
معبود فله صاحبة وولد ووالد وخول وموائد ومعارض ولهذا
جعلوا له شركا الجن وقالوا الملاكمه بنات الله تعالى فاني على نفسه
بانه مع كونه جامعا لهذه الصفات متعال عما ذكره سبحانه ما اعظم
شانه **قوله** معتزون بالا ستظام والاستنكار كما قال الله تعالى

وقد

لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا فلو لم يكن ذلك طلبا امر محال
 في حقه تعالى وتجاوزا عليه بما لا يليق بكبريائه لما كان خروجهم من القبر
 بل كان طلب حجة من النبي صلى الله عليه وسلم وانما كان بحجة تدل على صدقه
 ويمكن ان يقال ما ذكره انما يدل على ان ذلك حرق في الحقيقة وقد دلل
 دون قدره فان رويته تعالى اشرف كرامة اعد لها الله تعالى لعباده الصالحين
 في دار الجزاء فطلب بحججه من غير مجاهدة عبادة ومكابدة خلاف شريعة
 وعادة بل ومن غير اصل ايمان ومع مجود واعتكف لاستكبار
 عظيم وقتو كبير واما مجرد طلب ما هو في حقه تعالى محال من غير علم ما
 استحالته بل ومع ظن الخواص بالخطب فيه اهون من ذلك فما جعلوه
 دليل الاستناع فهو على الجواز اذ **قوله** يكون بالقلب دون الفهم
 يروى عليه ان الهدى مية تشهد بان المصير في المنام كالصبر في اليقظة
 في كونه مبصر بالعين فان جعل النوم عند الدلائل فلا عبرة بتلك
 المشاهدة الاضلال وان لم يجعل عند الله فكما تعتبر بعض الاوليات
 يجب ان تعتبر البعض الاخر ولا عبرة بانقضاء شرائط الابصار في البصر
 في المنام كما عرفت ذلك **قوله** فكان عالما بتفاصيلها لان كل فعل جزئي
 يصدر من انفعال المختار فلا بد له من تصور جزئي ملائم وقصد مرتبة
 عليه فلا حرج في كون عالما بتفاصيل افعاله وقد يناقش في بطلان
 اللازم بانه لا يلزم من الشعور بالشعور بالشعور ولا دراهم فان
 الانسان اذا امر ان يعمل من الاعمال لا يحتاج الى مرئيه التفات السيد
 وربما يكون اكثرهم مصورا في امره وحاطره مشغولا بغيره يهمل ما
 وهو في ضمن ذلك يدا ب على مصادره ولا يلاحظ جزئيا شدة ملائمة

ويفعله

ويفعله بقصد مرتبة عليه لكنه لفظة التقاطع اليه وعدم مباينة شانه
 لا يثبت ذلك في صفة حقيق لوسيل عن تفاصيل عمله لم يحصد بقدر علم الخواص
 ولو حال مباشرته ومن انصف من نفسه وتامل احوال ارباب الحرف والاعمال
 التي يحتاج اليها في المرئيه سرعة وتكرار على كثره او تاداة اهر وتفرات
 الخواص لا يستبعد ذلك واما ان الاضلال لا يعود الى جهل من عقلاته
 يجب تحريكه ليعلم القبح والتبسط وكم عدوه وكيف ينبغي ان يحرك ويخوفه
 مما يتوقف عليه من ذلك علمه يجب ان يعلمه التوبة وان لم يقدر على تفصيله
 فليحضر العبارة عنه وما لم يتوقف عليه ذلك فليحضر عليه حرجا ولا خير
قوله وما يحتاج اليه على صيغة المبني للمفاعلة ففعله صير المركات
قوله علي ان ماصد رتبة ليل يحتاج الى حذف الصير يرجع هذا الوجه
 لعدم احتياجه الى ان كتاب ما هو خلاف الاصل قيل ينبغي ان يجعل المصدر
 بمعنى المفعول ليصح تعلق الخلق به ثم تحذف الاضافة بمفعولة المقام على
 الاستغراق والافانمول يفتا ولا مثل السرير ما بالنسبة الى التجار فلا
 يتم المقصد وفيه نظر لان اطلاق المصدر على نفس الاحداث وعلى الهمية
 المحاصلة به شائع ذائع فيما بينهم ولا يعد ذلك من قبيل جعل المصدر بمعنى
 المفعول مثلا اذا قلت هذا الدرهم ضرب الامير فمناك ثلاثة اسيا
 الدرهم المضروب والنقش الحاصل عليه وايضا ذلك النقش فالضرب
 يطبق على الدرهم مجازا او يقال انه بمعنى المفعول اي المفعول به فانه التباد
 عند الاطلاق ويستعمل في كل واحد من المعنيين الاخر من حقيقة والمعني
 الاخر لا يصلح ان يكون متعلقا للمخلق واما المعني الثاني وهو المراد
 ههنا فلا استناع في تعلق الخلق به ولا يفتا ولا انها مثل السرير انه

ثم انه ليس في الالية اضافة تحيى يتصور حملها بمجموعة المقام على الاستعمال
وقد عرفت انه لا حاجة اليه **قوله** ارمعواكم اطلاق المفعول على
الحاصل بالعمل وان صح قيل لا يمكن المتعارف استعمال العمل فيه واستعمال
المفعول في محل العمل كما يقال هذا السيف مفعول فلان وكذا المتبادر
من مثل وما يعملون هو المفعول بالمعنى المتعارف كما قال الله تعالى انما
يتحققون نوبتيا لهم على عبادة ما علموه من الاصنام ولهذا استثنوا
بديهم ان الاستدلال بالالية يتوقف على جعل ما مصدرية ثم ان المعنى
الذي كثر من معنياته مختلفان بالحقيقة فلا يجوز استعمال لفظ المفعول
وما يعملون فيها الا بطريق استعمال اللفظ المشترك في معنييه فلا يقصود
تعيينهما الا عند من يقول بمعنى المشترك **قوله** اي ممكن بدلالة العقل
دفع لما يقال من ان الالية لا يمكن ان تجري على قومها لان الشيء يتنازل والواجب
التي والعام اذا حصر منه البعض لا يبقى حجة فيما عداه فدفع ما بان
الواجب مخصوص منه عقلا اذ لا يقصور كونه مخلوقا وما حصر منه
بدلالة العقل قطعي فيما عدا المخصوص لما حقق في موضعه **قوله**
انما يخلق كمن لا يخلق اي الذي يصير منه حقيقة الخلق ليس كالذي
لا يصير منه ذلك في شيء من المفعول ونزل الفعل المقتدي منزلة
اللازم دلالة على ان مناط المدح واستحقاق العادة انما هو نفس الخلق
فلا وجه لما يقال من ان الماد خلق الاعيان **قوله** لبطلان عمدة
التكليف اي القاعدة التي هي كون الانسان مكلفا وكونه ممدوحا
افعاله ممدوحا عليها من بابا مقابلا وذلك لان مبني ذلك على
كون الانسان مختارا في فعله اذ لا معنى للتكليف عما ليس بمختار
ولا المدح

ولا المدح او الذم عليه ولا استحقاق الثواب والعقاب وهذا مبني
على حكم العقل بالحسن والقيح في الافعال وذلك باطل عند الاستعرية
ومع ذلك فقد اجابوا عن بطلان قاعدة التكليف بما ذكر في الشرح
وعز بطلان المدح والذم بان ذلك باعتبار المحلية لا باعتبار العقلية
كما مدح وبذم بحسبه وقبحه وعز بطلان الثواب والعقاب بان
ترتيبهما على الاعمال ليس بنا على الاستحقاق بل كترتيب سائر
العادات مثل ترتيب الاحراق على سبيل النار **قوله** ولا يبعد
ان يكون له اسارة في خطاب التكوين بمعنى قوله تعالى كما دل عليه
قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وانما لم
يجزم بذلك لاحتمال ان يكون المراد علمه بوقوعه **قوله** وهو عبارة
عن الفعل مع زيادة اتقان اي بطريقه له على ما تقتضيه الحكمة
وبعد له عز مظان الخلل ولهذا وجب الرضا بالقضا انما اعتبر
الفعل في معنى القضا لان معبر في وضعه اللغوي قال في الصحاح
القضا الضم والتمديد كما قال تعالى ففضاهن سبع سموات في
يومين ومنه القضا والقدر ومن قال انه عبارة عن الارادة الالهية
المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال فعليه البيان **قوله**
الكفر مقتضى لا قضا وتلخيصه ان الكفر له مستمالة تعالى هي ظففة
ايه على مقتضى حكمته ولا اعتراض عليه فيه لانه ما لك المدح كله مقتضى
فيه كيف سالا يقتضيه ربي كما لا يفتقر به وله نسبة اخرى الى المكلف
وموقعه صفة له بكسبه واختياره والاعتراض عليه لانه اسخط مولا
واستحق العقوبة الالهية التي لا يرجي العفو عنها **قوله** عديم كل

محمد ووجهه الذي يوجد به لم يثبت له ما يقال من انه عبارة عن
 اتحاد الموجودات على قدر مخصوص وحينئذ لم يثبت مفهوم الوجود
 في وصفه القوي والمقتل خلاف الاصل ولا دليل عليه كما سلف في القضا
 بقبينه **قوله** وهذا شنيع جدا قال والظاهر انه لا يصبر على ذلك
 بانه اراد من العباد وليس قربة من عباده ثم قال والنقص عن ذلك
 اراد من العباد الايمان والطاعة برغبتهم واختيارهم فلا يلزم ولا
 نقيضة ولا مغلوبة في عدم وقوع ذلك كالملاك اذا اراد دخول القوم
 داره رغبة واختيارا لا كرها واضطرا فلم يدخلوا القوم لشيء لانهم
 يقع هذا المارد ووقع مراد العبيد والخدع وكفى بهذا مغلوبة
 ونقيضة **قوله** على صاحب هو اسمعيل بن عباد ضحا بن العبيد
 في وزارته وتوابعها محمد ولقب بالصاحب كما في جمع بني الشعر والفتاة
 وفاق بينهما على اقرانه وتوفي بسنة خمس وثمانين وثمانمائة وكان عالما
 في الفقه والاعتقال ساعيا في ترقية ابيها ثم الجبالي ورفع قدره
 واعلا ذكره **قوله** وقد تمسك من الجانبين بالآيات اما من جانبنا
 فنقل قوله تعالى ما كانوا يؤمنوا الا ان يشاء الله فنزله الله ان يهديه
 فسبح صدره للاسلام ومن يرد ان يضلعه يجعل صدره ضيقا حرجا
 ان كان الله يريد ان يغويكم ولو شاء الله لجمعهم على الهدى ولو شاء الله
 اجمعني الى غير ذلك واما من جانبهم فنقل قوله تعالى وما الله بيهدي
 الضالين ان الله لا يهدي الضالين ولا يرضى لعباده الكفر والله لا يحب
 الفساد ونحو ذلك وتأويلنا ظاهر لان افعاله تعالى لا توصف بالظلم
 على اي وجه كان فالمراد بقوله الظلم بقوله لا رغبة له في الارادة لان ما يفعل

المختار

المختار لا يكون الا مرادا واما بقوله الامر والمجبة والرضى فلا يفيد
 لان كلامها اخفى من الارادة ونفي الاضطر لا يستلزم نفي الامر
 واما تأويلنا فمقتضى قال ان العدة القضا ويحكم في ذلك جمل المسئلة
 في اكثر الآيات على مسئلة القضا والجباه حين سيلوا عن معانيها
 بتخيروا فقال العلاف خلق الايمان في العباد من غير اختيار منهم
 فالمرتب بانه يلزم ان يكون المؤمن هو الله تعالى لا العباد على ما هو
 اصلهم فقال الجبالي معناه خلق العلم الصبر وري بصفة الايمان
 واقامة الدلائل للثبوت لذلك العلم ورويان هذا لا يكون الا بآيات
 فقال ابنه ابو هاشم معناه ان يخلق لهم العلم بانهم لو لم يؤمنوا لكانوا
 هذا باسديا او هذا ايضا فاسدا لان كثيرا من الكفار كانوا يبايعون
 ذلك وكذا البليس ولم يؤمنوا الا كارهين الجبرية هم فرقان جبرية
 خالصة لا تثبت للعبد قدرة لا مؤثرة ولا كاسية بل بحسب معتزلة
 الحاديات كالحتمية وجبرية غير خالصة تثبت للعبد قدرة غير
 مؤثرة بل كاسية كالاشعرية والاصوارية والمراد هنا هو
 الفرقة الاولى **قوله** وتعلم ان الاول باختياره اي تابع لا قضا
 واقع على محبة والله متمكن من تركه بخلاف الثاني فان وقوه ليس
 على وفق اختياره وانما غير متمكن من تركه والعلم بعبادة العبد ضرورة
 واما وجوده هل هو بتأثير قدرته واراذه او لا تأثير لشيء منها
 سوى مقارنتها الياء فالله عمة معزولة هناك فلا بد من الاستعانة
 بما يورث من دالة العقل والنقل **قوله** لو لم يكن للعبد فعل الصلوة
 ما لا يحل ولا كسبا بل كان بمقتضى الحاديات وعلى هذا فعدم صحته

التكليف ظاهر وكذا عدم ترتيب استحقاق الثواب والعقاب على
 افعاله في غاية الوضوح لكن الجبرية يفرقت بينهما لا يقولون بالاستحقاق
 بل الثواب عندهم فصل من الله والعقاب منه **قوله** ولا اسناد
 الافعال التي تقتضي سابقية العقيد والاحتياط يعني ان اسناد
 الافعال اليه ما يستند اليه وان كان باعتبار انصافه بها لا صدور
 عنه ولم يمتد اسناد مثل ضلعي وحمام اليه العبد حقيقة ولم يمتد
 اسناده اليه تعالى لكن اسناد بعض الافعال لبعضه ان يكون له
 خيار في انصافه وصفا فلو كان العبد مجبوراً لمحض في افعاله
 لما جاز اسناد امثاله اليه حقيقة والحق انه لا مدخل لوضع الاشياء
 في ذلك الاقتضائه عايد اليه المفرقة البيدينية وتباين الافهام
 اليه نظر الى ظاهر الحال **قوله** والنصوص القطعية فتبقى ذلك
 الى ما رجمته الجبرية من انه لا فعل للعبد اصلاً **قوله** فان قيل
 قد علم علم الله تعالى الى آخره هذا السؤال والذي سبق ذكره
 من ان يلزم ان لا يقع تكليف الكافر متقارباً ومدارها على ان تعلق
 ارادة الله تعالى وعلمه باحد الصدين بمجمله واجب العقول فيمتنع
 وقوع الصند الاخر والفرق بينهما ان ذلك اعتراض على كونه تعالى
 خالقاً لافعال العباد بقضائه وقدرته بانه يلزم عدم صحة تكليف
 الكافر بالايان لا نضده اعني ان كونه واقعاً بارادة تعالى فيكون واجباً
 والايمان متمتعاً والتكليف بالتمتع غير جائز وهذا اعتراض على كون
 العبد مختاراً في فعله بان الطرف الواقع واجب الوقوع لتعلق علمه بالارادة
 تعالى به فيكون الطرف المرتفع واجب الارتفاع والتمتع يجب ان يكون

متكناً

متكناً من الفعل والترك ولا يمكن مع الوجود والامتناع من قبله
 وحاصل جوابها منع مدارها فان تعلق ارادة تعالى وعلمه في الازل بان
 العبد بفعل الاختياره فعلاً محصوراً فيما لا يزال لا يجعله واجب
 الوقوع ولا ضده متمنع الوقوع فسقط الاعتراضان **قوله** اما ان
 يتعلق بوجود الفعل فيجب ان يبعد به فيمتنع لامتناع انقلاجه عليه
 تعالى جهلاً واستناعت تخلف مراده عن ارادته كما هو المذهب فيقول
 عدم فعل العبد اركي والازل لا يكون سقلاً للارادة لان اثرها
 حاد والحجاب منع ذلك فان كثيراً من ذلك حاد ولو سلم فيمكن
 تعلق الارادة بالعدم الازل باعتبار استمراره واما ان الارادة من
 من علل الوجود والعدم فكيفه عدم علة الوجود فذلك كلام آخر
 متعلق بالقول من المحمول وكلام السارح مبني على ان عدم مقدور
 كما ذهب اليه البعض **قوله** فيكون فعله الاختياري واجباً او
 متمنعاً ضرورة ان الله تعالى اذا علم في الازل ان العبد مختار فيما
 لا يزال فعلاً معيناً فيقتضيه فهذا الاقتضار والاتصاف المتفق
 عليه لا بد من وقوعهما فيما لا يزال اذ لو كانا متغيرين فيه فكان
 علمه تعالى متعلقاً بانتقائيهما لما عرفنا من انه تابع للمعلوم مطابق
 له فتعلق علمه تعالى بوجوده فيستلزم وجوده فهو من استلزام
 المسبب للمسبب لا عكسه حتى يرد عليه انه لا مدخل للعالم في وجود
 المواد على ما سبق وكذا اذا تعلق ارادته بوجوده لا بد من وجوده
 بناء على امتناع التخلف وليس تعلق الارادة متفقاً على تعلق العلم
 بل الامر بالعكس فلا اعتبار **قوله** وانما منقوص بافعال البارئ تعالى

فانما اختيارية باقفاق الملبين مع ان الدليل جار فيها بعينه
فانما معلومة له تعالى ومراة له تعالى ايضا ولو نيا كالمراة
فيكون وقوعها واجبا وانقفا وهما متبعا فلا تكون مقدورة له
تعالى فظهر ان جريان هذا الدليل في افعاله تعالى لا يتوقف
على كون تعالى ارادة تعالى ازلها كما ان امامه في افعال العباد
لا يتوقف على ذلك **قوله** احققا في المعنى هذا الصديق
وهذا الوجه من مداحض علم الكلام وقد اضطرب ارا المتكلمين في
بنا على ان تعارض المقدمتين العظمتين اللتين ذكرها فاحذ
اكثر المعتزلة بالمقدمة الثانية واستندوا افعال العباد الى
قدرهم بطريق الاختيار وجعلوا المختص بالله تعالى خلق الجواهر
لاخلق الاعراض ايضا واعتمدوا في ذلك على ستمادة الضرورة
وردا بان الضرورية وجود القدرة لا تأثيرها ولا ان ذلك بطريق
الاختيار واستظهروا الصواب العقلية وتقليدية وقد سمعت
طرفا منها باجوبتها واخذت بالحكمة بالمقدمة الاولى فلم يثبتوا
للعبد قدرة لا مؤثرة ولا كاسية وجعلوا الحيوانات في ذلك
بمنزلة الحماذات والضرورة العقلية تكذبهم وتصدى ما عدا
الظاهرين للجمع بين المقدمتين فقال الاستناد افعال العباد
واقعة بجموع القدرتين على ان يكون كلاهما مؤثرة في وجودها
ولا يخفى ضعفه وقال القاضى على ان تتعلق قدرة الله تعالى باصل
الفعل وقدرة العبد بصفته اعني بكونه طاعة او معصية وحيث
ان هذه الصفة امر اعتباري يلزم فعل العبد من موافقته

لما امره الله تعالى او مخالفتة له فلا معنى لكونه امر القدرة
وقال امام الحرمين هي واقعة على سبيل الوجوب مملوكة الله
في العبد من مباديها من غير اختيار منه وهو مذهب الكمال
وقال اكثر اهل السنة وواقفتهم الضرورية والخارعية هي
واقعة بقدرة الله تعالى ايجادا وبقدرة العبد كسبا وذكر
الساج في بيان معنى اكتساب اقوالا مختلفة لكن حاصلها يرجع الى
اثنين احدهما ما قيل من ان امر قدرة العبد تخيير احد طرفي
والترك ولا يلزم منها وجود امر حقيقي فلا يثبت استبعاد الواقع
تعالى بالخلق ومنه نظروا الى ما سمعت من ان للقدرة تعلقين
فمعنى اكتسابه تعلق الله تعالى في العبد قدرة متعلقة بالفعل
تعلقا لا يترتب عليه وجود المقدور ومنه مينا قيل لم يثبت من
معنى اكتسابه تغير مقارنة القدرة بالفعل والذي يلوح بالثام
الصديق ان الانسان اذا فعل فعلا اختيارا فلا محالة يتصور
او لا بوجه ملام وهذا المصور ليس من قبل نفسه عند غير المتزلة
على انه قد يقع ذلك في نفسه من غير توهم اختيار منه ثم يبعث
من ذلك المصور شوق اليه فتشتاق لنفسه الى حصوله وهذا
الشوق الباطن قبل الفياض لكنه تتفاوت قوة وضعف صاحب
تفاوت التفات النفس الى ذلك المصور واستجاسه فربما
يعرض عنه ويتصور بوجه اخر غير ملام على وجه ما في بعض
شوق اليه ونقل رغبة فيه وربما ينجيه ذلك لامر زائدة اعيا
فديم ملاحظة اياه على ذلك الوجه ويحب عليها في كل شوقه

المية على حسب ذلك فينبعث منه طلب الى ضالته وقصد الى تحصيله فينبعث
الفعل اليه اما بخلقته تعالى على مجرى عادة او بتأثير قدرة التعميد ثم ان
تكمّل الانسان من الفضل والقرارة انما يتوهم من امرين من هذه الأسور
الاول الاعراض عن تصور المطلوب على الوجه الملائم والافتقار الى وجه
اخر وتترك ذلك ويبلغ الى حصول الاشارة فيقول بذلك
اذ ليس فيه ما ينافي استيفاد الخلق الخالق بخلق الموجودات لكن
الاعراض ان ذلك ايضا تابع للمساكنات الخارجية والعوارض النفسانية الجبلية
والكنسنة الخلقية كما هو منه هياكلها وامام الحرمين وان كان له ان
يغير تلك الهممات ويبدلها بتوفيق الله تعالى بانه يتماثل في افعاله
وماداع الهممات احواله وان في الطلب المنبعث من الشوق السري بالفضل
والارادة وتنفيزه ان لا يسند ذلك الى الانسان ولا يجعله متمكنا من تركه
لترتبته على ما ليس من قبله من استكمال الشوق وارتقاء الموانع والوسائل
الحيا والكل يتربى سائر العاديات على اسبابها ولقد نبهنا على الاطلاق
على ما هو اصل الباب كشفنا عن معنى الكسب والاكتساب والله الوفا
للصواب **قوله** مثل الكسب ما وقع باله من اول الاله الظاهرة كالجوارح
والباطنة كالقلب والعقل حيث ان القصد والعزيمة باله واصناف
الله تعالى فلا تسمى الاله **قوله** والكسب مقدور وقع في محل قدرته
اي الكسب مقدور وقع في محل قدرته بخلاف المخلوق والمخلصان
الكسب اكتساب واستحصال بالمقدور وتأثيره فيفعال عن الغير
والخلق تأثير وافادة على الغير **قوله** والكسب لا يبع الفرد القادر
به الى وجود الكسب بل يحتاج في ذلك الى الخلق وهو مستغن عن الكسب

في ذلك

في ذلك **قوله** وكفيل العبد ينسب الى الله تعالى الى اخره فان قلت كل
منها من قدره تعالى من الخلق والكسب خصوصاً على ربه الاستاذ فان تلامذتها
من قدره تعالى من تأثير ما قلست **قوله** الممنوع هو المترك في الخلق بان يثبت
غيره بخلق شيء ما اذا الاله العظيمة دلت على انه لا خالق الا هو ولم
ذلك في شيء من اذهابين **قوله** قلنا لانه قد ثبت ان الخالق حكيم هذا العبد
قتلهم حكم العقل بالحسن واليقين في الجملة والافتقار للحسن واليقين في الكسب
سرعاً ولم يثبت ذلك في الخلق ولقد فسلكنا تسليم ان العقل لا يستغني عن
تعالى شيئاً والافتقار سمعنا انه ما كان ذلك على الاطلاق فلا يفتقر بغيره فانه
على اي وجه كانت ولا يسأل بكيفية **قوله** ليعمل المباح وان الاكبرين
على ان المباح من قبيل الحسن وهو ايضا برضى الله تعالى **قوله** وهي حقيقة
القدرة التي يكون بها الفعل انما هي بالاله الاستطاعة قد تطلق في
سلامة الالات كما سيجي وهي مقدمة على الفعل لا بعدا اما ان ذلك على
الفعل او شرط له فلم يقدّمه كلاً ما سبق في ذلك الاما ذكر في اصول الفقه
من ان القدرة شرط لوجوب الاداء لنفس الموجد لانه قد ينفك عن
وجوب الاداء فلا حاجة الى القدرة وقد صرحوا بان المراد بالقدرة سلامة
الاسباب بل قد سموها الى ممكنة هي اذ في ما يمكن به من اداء المأمور به
من غير حرج حتى جعلوا المراد والمراد حلة منها والى مسيرة توحيد اليه
على الاداء كالغاي في مال الرقابة فتقوله والجهود على انها شرط لاداء الفعل
انه اشارة اليه كمنه لا يكاد يصح لما عرفت ولا نعم انما جعلوها شرط لوجوب
الاداء فلا ينافي كونها على نفس الفعل على ما في كلام المتصوفة على انه
ليس معنى كونها علّة للفعل انما هو مودة له لا ان يرضى الى قوله يفعل بل الفعل

الاختيارية فبعض الفاعل هو الحيوان فخرج معنى العقلية إلى معنى الشهوية
على أن الحيوان قد يشترط القدرة بهذا المعنى بالصفة المؤثرة وقت الإرادة
فلا وجه لقوله والحيوان على أن يشترطه الفعل والجملة فلم يظهر لي وجه
هذا الكلام بعد **قوله** والجملة هي صفة تخلقها الله تعالى عند قصد
اكتساب الفعل فإن قلت فسروا الاكتساب فيما سبق بصرف
القدرة ومعلوم أن العبد إلى صرف القدرة عما يكون بعد وجوب القدرة
والعلم به فكيف يكون خلق القدرة عند قصد اكتساب الفعل بل يلزم
كونها مع الفعل خلقها الله بعد العبد على أن يعلم بالضرورة أن القدرة على
بعض الحركات واللام بقصد غيرها قلت لما جري عادة تعالى على
خلق القدرة عند القصد إلى اكتساب بعض الحركات ظهر أن القدرة
حاصلة قبل القصد فلهذا صرح القصد العمياء وإن لم تكن القدرة حاصلة
في الواقع بنا على ذلك الظن الرابع **قوله** وإذا كانت الاستطاعة عند
عرضة إلى آخره لما رتب وجوب مقارنة القدرة للفعل على كونها عرضة
سقط ما ذكره المعتزلة من أنه يلزم حدوث قدرة الله تعالى وقدر
قدرته مقدورة **قوله** والآن من دفع الفعل بالاستطاعة وقدر
وهو خلاف ما ثبت بالضرورة من أن وجود الاستطاعة الاختيارية
مقارن لقدرة الإنسان وهل هذه التمكنة رغم أن هذا الزام
على المعتزلة والأفلاستحالة في دفع الفعل بدون الاستطاعة
على أصلنا **قوله** فغلبت البين بهذه الدعوى فأنزورا
منها إذا الضرورة لم تقم إلا بوجود القدرة التي بها الفعل
وقد اعترفتم بمقارنتها للفعل وهذا يصلح الزاماً لمن يقول بوجودها

قبل

قبل الفعل لكن لا تتم به الدلالة على نفيها **قوله** لا يستحال ذلك على
الأعراض قبل عدم حدوث معنى فيها لا يدل على عدم تغيرها ونفيها
بجانبها الجواز أن يتجدد لها حالة إضافية والحواس **قوله** أن تلك
الحالة لا يجوز أن تعد جزءاً من القدرة المؤثرة فيعود ذلك إلى استحالة
الشرائط على ما يستشير إليه **قوله** ومن هيئته ذهب بعضهم برب
أن الإمام الرازي رحمه الله لما نظر إلى عنفه ما استدل به على من قبل الشيخ
إراد التوفيق بين القولين فقال قد تطلق القدرة على القوة المنبثقة
في الفضلات التي هي مبدأ للأفعال المختلفة بانتهاء إرادته شي
وهو مقدمة على الفعل من غير مشبهة فعل المعتزلة أرادوا ذلك
وقد تطلق على القوة المستجبة لشرائط التأثير ولا يصح تصور تقدمها
على الفعل بالزمان والآن من تخلط الأمر عن المؤثرات وتعمل الشيخ أراد
ذلك وهذا إنما يستقيم لو ساعد الشيخ على القوة العضلية وتقدمها
على أنه قد قيل إن الشيخ لا يقول بتأثير القدرة فكيف يستقيم أن
يقال إرادة القوة للمستجبة لشرائط التأثير ولهذا وجه دفع **قوله**
على مقوله ما صحبه البيان قد عرفت صنف المقدمات بين الأولتين
والمقدمة الثالثة لا دليل عليها إذ يجوز عند العقل أن يكون لها
بعبئها ويكون لاحدها تعلق بأغنى بالنسبة إلى الآخر **قوله** قلنا المراد
سلامة أسبابه والآلة بمعنى ليس المراد هو السلامة المضافة إلى
الأسباب فإنها من أحوالها بل المراد سلامة الأسباب المضافة إلى
المستطيع أعني أهمية الحاصلة له عند ذلك فإن إطلاق المصادر على
المبادئ التابعة لما يدل عليها من مسدود لمحوهم وتلويح أهمية من

صفات المستطيع بلا شبهة فلا اشكال في كون الاستطاعة عبارة
قوله فلا نسلم استحالته تكليف العجز فان قلت **المقصود**
من التكليف هو الايجاب بالكلفة ولا يمكن ذلك بدون القدرة
الاول قلت لو سلم فكيفية وجودها حال امكانية الفعل
وقد جرت عادة الله تعالى على خلقها في ذلك الحال عند سلامة الاسباب
فاقيم مقامها وجعل وجودها في قوة وجودها ولما جرت عادة جعل
ذلك في سلامة الاسباب اشترط وجودها بالفعل قبل التكليف
قوله ولا يخفى ان في هذا الجواب لتسليما فكون القدرة قبل الفعل
فان صح عندنا ان حقيقته عند ان القدرة صالحة للصدق وان الاستطاعة
مع الفعل كما توجد في الجمع بين كلاميه هو ما ذكره الامام الرازي وقد
استحسنه النووي الشارح في بعض نصوصه ونسبه الى المحققين
قوله ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه اي ليس مما يصح تعلق قدرته
به عادة لا في الحال فقط بل وفي الاستقبال ايضا فخلق الخواهر مثلا
واما مثل ايمان الكافر فهو وان كان غير مقدور في الحال لكن يصح تعلق
قدرته في الجملة ومنهم من قال يكفي في صحة التكليف تعلق القدرة
قدرته القدرة بالفعل او بغيره مد لا عنه فاما ان الكافر وان كان
غير مقدور لكن ترك الايمان والكفر مقدر وليس كذلك الاجسام
قوله ثم عدم التكليف بما ليس في الواسع متفق عليه اي بالمعنى الذي
سبق ممكنا كان في نفسه او مستغنا عن جواز التكليف به على اطلاقه
ليس ما اتفق عليه جميع الاساطرة بل لم يجد ترد ولا خلاف واما
مثل ايمان الكافر وطاعة العاصي فقد عده الشيخ من قبيل المحال بنا

علي

على تعلق علمه وارادته بخلافه وهو عندنا من قبيل ما يطلق بنا على صحة تعلق
القدرة بالحادث به في نفسه والالم يوجد عقبة وهذا التراجع لغطي
قوله لانه لا يوجب من الله تعالى شيئا يدل على صحة التكليف بالمنتهى
لذا انه ايضا كما اختاره بعضهم لا يمكن فقط كما هو رأي بعضهم ومنهم من
استدل على جواز التكليف بالمحال لانه يدل على وقوعه بتكليفه اي لم يوجب
بالايمان مع انه متنع لانه وتقريره من وجهين الاول انه لو فرض ان
امن والايمان بتقدير النبي عليه السلام في اخباره عنه بان يصدق
بل يموت كما قرأ فتكليفه بالايمان حال الايمان اي امره بما امره وقبليه
تكليف له بالصدق بما علم من نفسه خلافا بوجدانه والثاني ان تكليفه
بالايمان بالجمع بين التقديري والتكذبي وذلك لان تصديقه في النبوة
تصديقا يقيضا كتكذيبه في ذلك الخبر الخاص وتكذيبه في شيء من اخباره
تكذيب له في النبوة وقد اعترض عليه بان الواجب هو التقديري اجمالا
وبما علم بالجملة وتفصيلا فيما علم تفصيلا ويحتمل ان لا يعلم اجمالا
بهذا الخبر فلا يجب عليه التقديري به وهذا الاعتراض لا يرد على
الوجه الثاني على ان الشارح قد صرح على ان الكلام في ذلك وصل اليه
مثل هذا الخبر فكل ايضا الايمان في حقهم التقديري فيما عدا هذا
الخبر وهذا في غاية السقوط ووجهه ما سبق من تكذيبه اي
عدم تصديقه في اخباره تكذيب له في النبوة وربما قيل علم التقدير
الاول يجوز ان لا يحد عن نفسه تصديقه اذ لا يلزم منه الاخرق لها
وهو ممكن في نفسه فلا تكليف بالمنتهى لانه وليس لشيء اذا التكليف
ليس بعدم الوجه ان بل بالتصديق بعد الوجه ان حال وجه ان

د

المصدق وهو حال الضرورة العادية واحتمال انقلاب العادة لا
فيه ونظيره انه يمكن ان يعتقد احد ان اولى بيته تنقلب بعد
ذهاب وان ولده الرضيع قد احاط فنون الفضائل لانه اعتقاد المعتقدان
المتنصين بناء على انه معتقد بقبضها بقضا العادة ولا يصح في
ذلك احتمال انقلاب العادة وهذا وان خفي على ذلك القائل لكنه
في غاية الوضوح **قوله** مع انه يلزم من فرض وقوعه يعني في الوقت
الذي تعلق قدرته واختياره بوجوده فيه **قوله** فتد
بذلك ليعلم محل الخلاف فان العلم الغير المترتب على ضرب الشان
وكذا الانكسار الغير المترتب على كسره **قوله** لا يصح للمبدع فيه اصلا
فيه بحث لا يعمد والاعلم الحاصل عقب النظر مع قوله ان مع انه
مقدرة مكتسبة عنه ناسيحي لهما زيادة تفصيل في بحث
الايان فلاستحالة اكتساب ما ليس قائما بمحل القدرة ومن المعترلة
من امتنع عن القول بالتوليد فليس قائما بمحل القدرة كضار
وحضي الفرد فلم يظهر بما ذكره عدم اكتساب في المتولدات على
رأبها فتدبر **قوله** ولهذا لا يمكن العبد من عدم حصولها
عند في افعاله الاختيارية يظهر ان المتولدات ليست منها وورد
عليها النقص بالعلوم الكسبية فانها مقدرة عندهم مع انه
لا يمكن من عدم حصولها بعد النظر والحق ان مباشرة السبب
المستغقب بمنزلة مباشرة نفس السبب فكما ان عدم تمكن العبد
من عدم حصول السبب بعد مباشرة لا ينافي مقدورته فكذا
عدم التمكن من عدم حصول السبب بعد مباشرة لا ينافي مقدوره

مقدورة

مقدورة السبب **قوله** اي الوقت المقدرة لونه يريد ان يكون
وقت قدر الله تعالى موته فيه سبب خاص فهو موت بذكر السبب
المقتضى حتى لو قدر عدم وقوع ذلك السبب في ذلك الوقت فلا
قطع بوقوع الموت فيه كما لا قطع بانقائه وان كان عدم كل من الموت
وسببه فيه مستحيلا بالنظر الى علمه وتقدمه **قوله** لا كما زعم
بعض المعتزلة من ان الله تعالى قد قطع عليه الاجل هكذا وقع عبارة
في النسخ الواصلة بينا والصواب ان القائل قطع عليه الاجل كما وقع
في شرح المقاصد لا من موت المقتول عندهم فعل القائل بطريق التو
لا يصح لله تعالى فيه وهو الله لا قطع عليه الاجل اي لم يتركه ليعتد
كله كما يقال قطع فلان علمنا الطريق على ان الماد ما لا جله جميع
مدة حياته كما في قوله اجل الدين شهران لا الوقت المقدرة لونه
كما في قولك اجل الدين رأس الشهر وان لا يناسب المقام فالمقتول
عندهم ميتا الوقت المقدرة لونه حتى انه لو لم يقتل لاصدت حياته
الى ذلك الوقت البتة فلا يكون عندهم وقت معين يكون الموت
فيه قطعاً وهذا يناسب ما نثاره القضا والقدر في افعال العباد
قوله من غير تردد اي يقيد بعدم القتل ونحو **قوله** واحتج
المعتزلة المذكورة في المواقف انهم ادعوا الضرورة في توليد
من فعل القائل وما ذكره في معرض الاستدلال تايد لشبهة اليد
لكن لما كان جمهور المعتزلة على انه القول بالتوليد استدلوا بعمل
الشارح الوجه المذكورة احقاجات لا يثبتها **قوله** والجواب
عن الاول ان الله تعالى ايجز قال هذا الجواب يعود الى القول بتقدمه

ليد

قبله

الاجل وفيه بحث اذ لم يقد رعه الاسمين لكن بسبب صدق موتها
فيما لا يزال معلومة له تعالى في الازل وذكر انما اخبار احاد لا تغاير
القواطع وان المراد الزيادة والنقصان بحسب الجبر والبركة كما يقال ذكر الحق
عنه (كثافي او بالنسبة الي ما اثبتته الملايكة فقد ثبت فيه الشيء مطلقا
وهو في علم الله ثم مول الي موجب علم الله تعالى واليه الاشارة بقوله
تعالى يحوي الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب **قوله** اذ لقنوه
اجلين القتل والموت وزعم ان المقتول غير ميت لان القتل فعل الله
والموت صنع الله تعالى ولا يخفى ان سراده انه فعل الله توليد افعاله
عمارة عن نطفة الحياة المولدة من فعل القاتل فلا مرد عليه ان القتل
حال القاتل والنزاع في حال المقتول وهو الموت لا غير لكن من جهة
لا يلام افكار الغضا والقدر في افعال العباد **قوله** هو وقت
موته لم يخل رطوبة الغريزية اي المواهر الغالب عليها الاخر الرطبة
ركبت مع الحرارة الغريزية فتمزجت الدهن للفتيلة المستعجلة فهي
وايما فتنها وتعين عليها في ذلك الحرارة المستفادة من خارج
وكما انقضت فتنها الحرارة الغريزية في ذلك حتى اذا انقضت
امعنت في الانتفاص وتم اسرارها فانتفخت الحرارة الغريزية
انطفا السراج عند نقاد دهنه لمحصل الموت الطبيعي فذلك هو
الاجل الطبيعي وهو مختلف بحسب اختلاف الامرجة وهو في الانسان
في الاغلب تمام ومائة مائة وعشرين سنة وقد يعبر عن من الازفات
مثل البرد الجهد والحر المذوب وانواع السموم واصناف تغرق
الانفعال وسوا المزاج ما يفسد مزاج البدن ويخرجه صلوحه لقبول

الحياة

الحياة فان شرطها اعتدال المزاج فمتى كان بسببه فذلك هو الاجل الاخر
والظاهر ان النزاع بينهما وبينهم في هذا المقام لفظي اذ لم لا يكون القضا
قالوا في الذي علم الله فيه نطفة الحياة باسم سبب كان واحد عنه هم
الغضا وما ذكره من الاجل الطبيعي كونه لا يتغيره لكنهم يجعلون اعتدال المزاج
واختلاف الحرارة والرطوبة وتحوذ ذلك شروطا حقيقية لبقاء الحياة وقد
يجعلها اسبابا معادية وذلك بحث اخر وكذا بيننا وبين المعتزلة ان قالوا
بالقضاء والقدر في افعال العباد وانكروا جميعا كما هو المشهور وقالوا ان
الله تعالى لا يعلم الحوادث قبل وقوعها كما ذهب بعضهم فالنزاع حقيقي **قوله**
اسم لما يسوقه تعالى لياكله ويدخل فيه المشروب تغليبا لكنه يخرج عنه
غير المأكول والمشروب قال الشرح الحيوان وهذا المخرج عرف
والغضا اعم من ذلك ولهذا قالوا فينتفع به بدل قوله فلياكله وامسا
لستمينة المنفق رزقا على ما دل عليه قوله تعالى وما رزقناهم ينفقون
فما على انه بعد ان يكون رزقا قبل الاتفاق دلالة على ان فعل الاتفاق
انما هو فيما اذا كان مما اعد للانتفاع ومنه اليه حاجة ناجزة كما روي
انه عليه السلام سئل اي الصدقة افضل فقال انما صدقة ان تصدق
وانت صميم سميج بحسب الفقر وتاسل الغنى ولا تميل حتى اذا بلغت
المعقود قلت كفلان كذا وكفلان كذا وقد كان كفلان كذا **قوله**
مع انه معقول مفهوم الرزق فان الرزق في الاصل العطاء مصدر قوله
رزق الله تعالى اطلق على ما ينتفع به باعتباره سطاء تعالى **قوله**
ان لا يكون ما تاكله الله وابيل العبيد والامار رقاد سرده قوله تعالى
وما من دابة في الارض الا على الله رزقها فانه يدل على ان الله وابيل

قا

قوله وعلى الوجهين أي من أكل الحرام طوله عمره لم يرزقه أصلا
وهو خلاف ما أجمع الله قبل ظهور المعتزلة كذا في الواقع وقد استدل عليه
بقوله تعالى وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها وأجيب **بأن** الله
تعالى قد ساء إليه كثيرا من المساجات فكيف أعرض عنه لسوء اختياره علي
أنه مخفوض بمن مات ولم يأكل شيئا **قوله** ومبني هذا الاختلاف ذكره
مقدمات يحصل منها أن الحرام ليس برزق بأن مركبه قياس من الشكل الأول
هكذا الرزق مستفاد من الله تعالى ولا مستفاد من الله تعالى لا يستحق من
الذم والعقاب ينبغي أن الرزق لا يستحق الذم والعقاب فحصل قياس
من كبري الشكل الثاني بين الحرام ليس برزق فنحن بعد تسليم الاستحقاق
نقول أن الرزق إضافة إلى الله تعالى ناعطاه للعبد والاستحقاق
المذكور ليس من هذه الجهة ولكن له إضافة أخرى إلى العبد بحسبه
بمباشرة أسبابه ومبني الذم والعقاب عليها ألا ترى أن المعنى في تحصيل
الرزق يكون واجبا عند الحاجة مستحبا عند فقده المؤسفة على نفسه
وعمله مساحا عند فقده التكاليف من غير ارتكاب معصية حراما عند ارتكابه
كالسرقة والغصب والربا **قوله** بمعنى خلق الله في تحقيق المقام
أن الهدى قد يكون لازما مثل الاهتداء فيكون بمعنى الرشاد والسير
طريق يوصل إلى المطلوب ويقابل الخي والضلال بمعنى سلك الطريق
لا يوصل إليه وقد يكون منعيا بمعنى الإرشاد أي جعل الخير سائلا
الطريق يقال هداه الله لدين وهذه الطريق والبيت هداية لكن لما
لم يكن من هدايته لا تستنبط له هداية بوجه ما إلى معنى قوله
هدى الله الطريق والبيت أي إلى الدلالة عليهما وتقريرا وكذا التي معني أضله

منه في قوله تعالى
ولا يهدي الله
القوم الضالين

الشیطان

الشیطان إلى دلالة على طريق الرد فلا حرم سماع أهل اللغة استعمال
هذه بمعنى دل على ما يوصل إلى المطلوب حتى صار ذلك معني عرفيا
لكه وكذا الحال في أضل ثم أنه قد ورد في القرآن أسناد الهداية
والإضلال إليه تعالى وقد عرفت أن المعنى الأصلي للهداية الرجل
حمله ممتد يا ولا ضله جعله ضالا ولما كان أفعالا للعباد مخلوقة
له تعالى ولم يصح منه شيء عنه مشايخنا حملوها عليهما إذ لا ضرر
في العتول عنهما بوجه ما فقالوا الهداية عبارة عن خلق الاهتداء
أي الأمانة والإضلال عن خلق الضلال أي الكفر والمعتزلة لما
اعتقدوا أن مثل الاهتداء والضلال من أفعال العباد لا من صفه
تعالى واللام في الترتيب للمع والموافق على الاهتداء وترتيب الذم
والعقاب على الضلال وجه وإن خلق الضلال قبيح منه تعالى وأولوا
الهداية المشوبة إليه ببيان طريق الحق صفيا لا دلالة في الدنيا وأرشا
الناس إلى طريق الجنة علي ما هو المعنى الظاهري للهداية وأولوا
الإضلال بوجد أن العبد ضللا ولستمعية ضالا والاهتلال
والعقوب في الملاح لبعضهم أن بعض هذه المعاني لا تقبل العقل
بالمشقة وبعضها لا يحق المؤمن وبعضها ليس بضاف إليه تعالى دون
النبى عليه السلام وبعض معاني الإضلال لا يقابل الهداية **على**
ما لا يخفى أولوا الهداية بالتبليغ لآلة الموصلة إلى البقا وجعلوا
أسناد الضلال إليه تعالى لكونه من فعل الشيطان سبعا على الظاهر
مجاز لما اندأ قدره أو تمكين أو تجود ذلك وقد اعدول من الحقيقة
إلى المجاز على أصلهم الفاسد ففساد معناه على ما سلف فساد **قوله**

عنه

ان الهداية عند خلق الاهتداء اي معناها الاصل في ذلك فهو المراد
من الهداية المنسوبة اليه تعالى **قوله** ومثل هده فلم يمتد بحاج
اي بالنسبة الى اصل وضعه تحمل عليه بمعونة المقام وان صار له
حقيقة عرفية بحسب شيوخ الاستعمال **قوله** وعند المعتزلة
بيان طريق الصواب اي ذلك هو المعنى المراد منها بحسب الاستعمال
اذ لا يستقيم حملها على معناها الاصل في من مواد استعمالها
على اصنافها كما لا يخفى وقوله ولقوله عليه السلام اللهم اهد قومى
مع انه بين الطريق ودعاهم الى الاهتداء فلا وجه لسؤال ذلك من
الله تعالى ولا تنبيه عنه عليه السلام وقيل ان ذلك بينا في طلب
خلق الاهتداء ايضا ولعل وجهه ان قومه عليه السلام سمعوا من
وجوابه منع ذلك فان اكثر قومه اعني قرشيًا وامته لم يكونوا
سمعتين فالمعنى عنهم بالهداية ولو سلم فالمعنى زدهم هدي
او يقيم عليه او اهدهم من بعد بناء على ان العرض لا يبقى واما
ما يقال من انه اهتدى بطاوع هديك وايضا مدح الرجل
بكونه ممديا فالهداية خلق الاهتداء فدلالة في غير محل
التراعي اذ لا تراعي في ان المعنى الاصل للهداية جعل الغير ممديا
قوله وعند المعتزلة هو الدلالة الموصلة الى المطلوب اي
ذلك هو المعنى المستعمل فيه لفظ الهداية في الاكثاب وكذا الحال
في قوله وعندنا انه لا لة على طريق يوصل الى المطلوب فلا يبين في ما ذكره
المشايخ في انها حقيقة في خلق الاهتداء وانه المراد بالظاهر
فيما ينسب اليه تعالى فقد برهناك الله **قوله** والا لما خلق

الكافر

الكافر المقهر المعذب في الدنيا بأنواع الآلام واصنافا لا تسام
وفي الآخرة بالخلود في نار جهنم المحم وشرب الفسطين والحكم فان
العدم اصل له من الوجود من غير شجرة ولو سلم في الاهتداء امانته
او سلب عقله قبل تكليفه فان قيل الاصل تكليفه واقر بصفه
التعليم الدائم لكونه اعلم المرشدين قلنا فلم يفعل ذلك بمن مات
طفلا فان **قوله** ان علم الله ان عاصي فعل فامتنته لمصلحة العبر
قلنا فكيف لم تمت فرعون وهامان ومزرك وزرادشت وغيرهم
من الصالحين المضلين اطفالا وكيف لم يحكي بمنع الاصل عن من
لا حسنة له لاجل مصلحة الغير سعيها وظلما كذا ذكره الشارح
قوله اذ قد اتى بالواجب يريد ما هو من مصالحه كان واجبا
عليه فلا محالة يكون قد اتى به فاما ما ياتي به فلا يكون من مصالحه
فيلزم ان لا يبقى له تعالى شيء مفقود وما هو من مصالحه ولا يخفى بطلانه
لان اي قدر يقضي من مصالحه فالرئد عليه ممكن اية او قدوة الله
تعالى ابتداء ايضا غير متناهية فتأمل **قوله** وجوابه ان منع
ما يكون حق المانع يريد انه قد ثبت انه تعالى كرم حق وجوابه مطلق
وانه علم بالعواقب كلها وافعاله واقعة على ما ينبغي وبلا غفول
العقلا وان حقيق عليا وجه الحكمة في بعضها فاذا تركه فعلا نظن
انه اصل حال غيب من عبده بل هو اصل له في الواقع فله فيه حكمة
بالغة وعاقبة حميدة وليس ذلك المقصود في الكرم او لعدم ربه رعاية
مقتضى العدل والحكمة او ليس فيه منع الحق احد فلا يتوهم في ذلك
سأنيبه بجهل او جهل او سفسه او ظلم لا يخفى ان ما ذكره الزاعم لم يمت

وجوب الاصل بالنسبة الى كل واحد بعد تسليم حكم العقل بالتعيين
والثبوت فلا بد عليه ان فيه التزاما لوجوب الاصل في الجملة **قوله**
ثم لست شعري هو مصدر شعرت بالشئ بالفتح اشعرنا بضم شعد
اي فطنت له وعن سيبويه ان اصله شعرتي حد ذات كما حذف في
قولهم هو ابو عذرها وجنوبيت ههنا وانجا المحذف لا سادسده
اذا كان مرده فاما الاستفهام اي ليت علمي بما سال عنه لهذا الاستفهام
حاصل وقد يجذف الاستفهام ايضا كقوله ليت شعري سافري
الى عمر وليت نقوله المحزون اي اجتمع ام لا وذكر ابن الحاجب ان
الاستفهام قائم مقام الخبر كالمجرور في بيتك في الدار ورد بان
الاستفهام في المعنى مفعول المصدر فكيف يقع خبر اعنه وقال ابن
يعيش انه سادس المحذور وعليه بان موضع خبر المصدر بعد
جميع مولاته من فاعله ومفعوله فالاستفهام لا يكون في موضع الخبر
فكيف يسبب مسده فالصواب ما ذكرناه **قوله** اذ ليس اعناه
استحقاق تاركه الذي يريد من غير لزوم صدوره عنه على قياس
الوجوب الشرعي **قوله** لانه رفض لقاعدة الاختيار فيه بحث
لان هذا وجوب متوزن على الاختيار وقد مر انه لا ينافي الاختيار
بل تحققه فان قلت هذا انما يتصور لو امكن تعلق الاختيار بكل
واحد من الطرفين قلت لا بد عنه لم يطرأ المختار من مرجع مرجع
اختياره على اختيار الطرف الاخر فقد يكون لكل واحد من الطرفين
رجحان من وجه فيجوز تعلق الاختيار بكل واحد منهما لا على الاخر
نظرا لاجبة الرجحان وقد يكون وجوده من الله تعالى واجبا باختياره

فهذا

فهذا التزاما راجع الى التزامه في وجوب المرجح في الطرف المختار وعدم مسده
واما ما اخبر الله تعالى بوقوعه فانما لم يقولوا بوجوبه لاحتمال ان
يكون في الطرف المخالف جهة رجحان يجوز تعلق الاختيار به تسجيلا
فلم يكن وجوبه الا مجرد تعلق الاختيار بخلاف ما اختاروا وجوبه
عليه تعالى فانه راجع مطلق في زعمهم فلا يتعلق الاختيار بالبدن ومن
ههنا الزعم بعض الموافقة للمفلسفة ولا بأس ان قد سمعت انهم قد
تشبهوا بابوابهم في كثير من الاصول **قوله** الظاهرة العوارض اي
العيب يقال لسلعة ذات عوارض العيب وقد تقرر كذا في الصحاح
علي ان المصنوع الواردة فيه اي في عذاب العيب كقولهم التقديب بالذكر
احد وتقرير على كثرة المصنوع فيه وعلى كثرة مستحقته معا
قوله وسوال منكر ونكير سميان لئلا يكونا على هيئة شكره ثم
سماها والنكير بمعنى المنكر يقال منكرت الشيء بالكسر والنكرة بمعنى
وقد انكر الصالح والحقسان لستية الملكين بالمنكر والنكير وقالوا
المنكر ما يعجز عن الكافر عندنا بجملة او اسيل والنكير بمعنى الملكين
له فيكون بمعنى الانكار لانها امور ممكنة اخبر بها الصادق يريد
انه ليس لا مقتضاها دليل من جهة العقل على ما يترجمه منكرها وقد
دل السمع على بئونها فوجي ليقول بها وبطل تاويل الطواهر الدقة
عليها **قوله** قال الله تعالى انما يريد منكم العلم ومعلوم ان عرضهم
النار تقديب لهم من قولهم عرضتم على السيف اي قتلتم به وهو قيل
يوم القيمة بدليل عطفه اية عليه فيكون في النفس وقوله تعالى
اعزوا اولادكم وانارافيد ان ادخلهم النار عقيب اغرامهم فيكون

في القبر **قوله** وقال النبي عليه السلام بيئت الله الذين آمنوا
نزلت أي هذه الآية في عذاب القبر أي في شأنه وإن الله تعالى يسمي
المؤمنين منه وقوله أدت قبل طرف لبيثت من حيث المعنى أي
بيثت أذا قيل وقوله مسقول لفصيل له فيكون القدر الثابت هو قول
ربي الله **قوله** أي آخر الحديث معنى قوله عليه السلام فيقولون ما كنت
سوق في هذا الرجل فيقول هو عبد الله ورسوله أشهد أن لا إله إلا الله
وأشهد أن محمدا عبده الله ورسوله فيقولون قد كنا نعلم أنك تقول هذا
ثم يفسم له في قبره سبعون ذراعا في سبعين ثم ينور له فيه ثم يقال له
فيقول أرجع إلى أهلي فأخبرهم فيقولون ثم فيسألكم يوم العروس الذي
لا يوفق له إلا أحباؤه اليه حتى يبعثه الله من ضجعه ذلك وإن كان
مناقرا قال سمعت الناس يقولون شيئا فقلت مثله لا أدري فيقولون
قد كنا نعلم أنك تقول ذلك فيقولون لا أرضا بقيت عليه فقلت عليه
فتمتلك أصلا عدا فلا يزال فيها بعد با حتى تبعثه الله تعالى من
ضجعه ذلك **قوله** لأن الميت حيا لا حياة له ولا أدراك فتقضي بحال
ولصعوبة هذا الاشكال افتقر الناس فروقا فأنكر فرقة عذاب القبر
راسا واعترف به آخرون ثم اختلفوا فمنهم من أنكر أحيا الميت في القبر
وجوز تقضي الميت في القبر وهو خروجه عن العقول وبعضهم لم يجوز
ذلك بل قال يحصم الأهل في جد الميت فإذا حشر حس بهاء فعة وهو
أنكار لعذاب القبر حقيقة ومنهم من قال بأحيائه أيضا لكن اختلفوا في
إعادة الروح والمنقول عن أبي حنيفة رحمه الله هو أن توقف فيها وأنكر
ابن الرازي كون الميت حيا أو كون الموت ضد الحياة وجعله الله

كلمة

كلمة سمعة عن الأفعال الاختيارية غير منافية للعلم والحياة قال الشارح
وانفقوا عليا أنه تعالى لم يخلق الله في الميت القدرة والأفعال الاختيارية
ويشكل هذا الجواب للمتكبر والمكبر حتى قال أرجع إلى أهلي فأخبرهم
قوله يجوز أن يخلق الله تعالى في جميع الأجزاء هذا اختيار القائل
وتابعه أو في بعضها علي ما اختاره بعضهم **قوله** والماكول في بطون
الحوانات أذا الحياة عندنا غير مشر وطلة بالبنية فلي بعد
خلق الحياة في الأجزاء المتفرقة في بطون الحيوانات أما في جميعها
أو في بعضها وأذا لم يبق فيها جزاء محتج بها أصلا **قوله** بأن جمع
أجزاء الأصلية فيه أشعار بأن الأجزاء الأصلية لو تنعدم
بل زال اجتماعها وتاليف بعضها ببعض فجميعها جما ولولها
تاليف ثانيا وربما قال رحمه الله لعل الله يحفظ تاليف الأجزاء
الأصلية عن البطلان فلا يحتاج حينئذ إلى تاليف ثان لا سعاد
ولا سعادة وهو تعبد في مثل من أرق ودرى وماده الرياح ومنهم
من قال إن أجزاء البدن تقدم برمتها ثم تقاد ممسكا بقوله تعالى
كل شيء هالك إلا وجهه وفيه ضعف إذ هلاك الشيء لا يقتضي
انقضاءه بالحرقة قال صاحب المواقف والمحق الموقوف في ذلك
أذا لم يمتصق دليل على واحد منها بخصوصه لا نفيا ولا اثباتا
وأما حديث إعادة الأرواح فمبني على ما مضى من مفاخرة للبدن كذا
لا الممكيل المحسوس والأجزاء الأصلية على ما هو المختار عنه كثير
من المتكلمين بل أما اجسادهم لطيفة حقيقة نورانية سارية في
البدن سران ما الورود على ما هو المشهور عن النظام وقد

في

عزاه السارح الى جمهور المتكلمين **قوله** مع انه لا دليل لهم عليه
 يمتد به فان ادلتهم على كثرتها مدخوله كلما لا يصح سمي متمسكا
 للقول عليه وقد فضل ذلك في المطولات فمن ارادها فليرجع اليها
 وربما ادعوا الضرورة في ذلك قالوا غلب على العدم بين الشيء ونفسه
 حتى يرى البطلان اذ لا ينصور التخلل الا بين الاثنين والاثنيين
 تستلزم التقاير واجيب بان اللازم ان الشيء كان موجودا ثم صار معدوما
 ثم صار موجودا ولا فساد فيه اذ التخلل بالحقيقة لزمان عدمه بين زمانين
 وجوده وظهوره تقاير ان علي انه يجوز ان يغير المعاد المتبدل اما العوارض
 الغير الشخصية وايضا لو تم ما ذكره وعده ببقاء الشيء زمانا والافترق تخلل
 زمانين الباقي الشيء ونفسه لانه موجود في طرفيه وما يقال من ان
 التقاير بالعوارض الغير الشخصية لا بد فع يتخلل العدم بين الشخصيات
 ونفسها ولا بين ذات الشخص ونفسه بل انما يدفع تخلله بين الشخص
 الماخوذ مع جميع عوارضها ونفسه فان اريد بذلك انه لا تستلزم لاء
 تسمية الحق الشخصية للتخلل بين الشخص ونفسه ولا بين شخصياتهما
 ونفسهما ففساده ظاهر اذ المعقود بقيد غير المعقود باخر في الجملة وهذا
 القدر يكفي لصحة التخلل وان اريد انه لا يندفع به التخلل فيها وان كان مع
 تقاير ما فبطلانه ممنوع وكذا ما يقال من ان التخلل انما يتصور بقطع وجود
 الاول والوقوع في الحلال فلا تخلل في الباقي متخلف جدا اذ الباقي موجود
 في طرفي زمان بقايه وزمان بقايه محتمل متخلف بين زمانين وجود الطرفين
 ولا فرق بين وجوده في الزمان المتوسط وعدمه لجواره جواره
 فسادا كما لا يخفى على ذي بصيرة **قوله** لان مرادنا ان الله تعالى

جمع

جمع الاجزاء الاصلية وتعيينها اليها الارواح وليس في هذه العادة المعدوم
 بالمعنى الذي يدعون اعتقاده حتى لو سمي تلك اعادة المعدوم كان اطلاقا
 هذه العبارة على معنى اخر لمريم علي بطلان شبهة فضلها عن محبة
قوله انما هو الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى اخره صفة كاشفة
 للاجزاء الاصلية واظهر من انما يقال انما الاجزاء الحاصلة في اول الفطرة
 اي اول تعلق الروح بالبدن مما لا يتعلق بدونه عادة لان وجود اجزاء
 في البدن باقية من اول العمر الى اخره في خير المنع ثم يعلم كل احد بتبينه
 انه من اول عمره الى اخره باق بعينه ولا يميز من ذلك ان ذلك الباقي اجزاء
 من بدنه لجواز ان يكون خارجا عنه على ما سمعت بل ذلك هو الظاهر اذ
 من المعلوم بدنه واستدلالا ان البدن متغير متبدل فلا يكون
 نفس الباقي **قوله** والاجزاء المأكولة فضلة في الاكل فاذ قلت
 اذ اصارت الاجزاء المأكولة مينا للاكل وتكون منه بدن اخر يلزم المحذور
 قلت يجوز ان يحفظ الله تلك الاجزاء عن ان تصير مينا ولو سلم فحوز
 ان يحفظ ذلك الشيء المعين ان يصير بدن الشخص فاذ قلت تخذ
 نفرض زوجين اقلا طول عمرهما في الاكساف وتولد منهما ولولدت للاكل
 جزءا اصلي وفضلة فيجوز ان لا يتخلل الله تعالى المني الا من الفضلة
 والمعتزلة قد اوجوا ذلك على سبيل ما وتعالى ليتمكن من ايضا الاجزاء
 الى مستحقها **قوله** وان الجسد في ضرسه مثل احد قيل لا يجوز ان
 يكون ذلك ما بضم الام اجزاء من خارج والا لزم تقديما من غير ضرورة في
 المعصية وهو قبيح بل ذلك بطريق انتقاج والحجاب بعد تسليم التسامح
 ان المعذب هو الروح وهو ما عبارة عن الاجزاء الاصلية واما

تعالى

سائر البدن بالكلية فلا اشكال ان لم يثبت شعري بما معني الانتفاع بهم
 اذا ربي به انقراض ما بين الاخر اجمع لوم ان معني هذا الانقراض سطر
 التاليف وان اريد به تحلل الاجزاء فهو مختص بما له مقدار على ان اصحاب الجز
 لا يقولون به **قوله** لو لم يكن البدن الثاني في خلقه من الاجزاء اعلم ان
 التسمية منهم من يقول بقدم النفوس وبعقلها ومعلقها بالادب ان يطرق
 التماسح الى ما لا يتقيا هي ومنهم من يقول بان النفوس اذا استكملت بقيت
 مجردة وانخرطت في سلك المجرورات واما اذا لم يتم استكمالها فربما تتقاع
 فتعلق بالادب ان الشريعة حتى ربما تتعلق بالاحكام السماوية لاستتمام
 بقية كماله لم يحصل لهما درهما من اول في ابدان الحيوانات الحسية بحسب
 اخلاقها الرومية ورزقها الدسسية فمن خالده على ذلك ومن تاج بالآخرة
 فمن لم يقبل بقدم النفوس ولم يترك الدار الآخرة ولم يقبل بخلق الروح
 بيدن بعد بدن في الدنيا فليس من هذه النشأة في **قوله** والعقل
 فاصبر عن ادراك كيفية خلقه في السراح ذهب كثير من المفسرين الى انه
 ميزان واحد له كفتان ولسان وساقان علما الحقيقة لا مكانها وقد
 ورد في الحديث تفسيره بذلك واما ذكره بلفظ الجمع كما في قوله تعالى واما
 من خفت موارثه فلما استعظام وقيل لكل ميزان واما الواحد
 هو الميزان الكبير اظهر الحلافة الامر وعظم المقام **قوله** قد ورد في الجنة
 كتب اعمال هي التي توزن حين مسيل عليه السلام عن ذلك ويدل عليه
 قوله عليه السلام في ساقه حديث طويل فنوضع سجلات في كفة والبطا
 في كفة فطاشت السجلات فلا تسفل مع الله اسم الله تعالى في قال الشايع
 وقيل يجعل الحسنات اجبا ما موارثية والسيئات اجبا ما طمانينة فتوزن

قوله

قوله وسكت عن ذكر الحساب اكتفاء بالحساب بالكتاب يريد ان
 العادة قد جرت على ذكر الحساب مع هذه الاشياء لكونها ذكر الكتاب
 ومعلوم ان الحساب فهم بثبوته ايضا فلم يذكره اكتفاء **قوله** والحو
 ما من من الله على تقدير كون افعال الله تعالى معللة بالاعراض لعل فيه حكمة
 لا يطلع عليها وقد بين السارج وجه حكمة نعم امثله فليطلب من مواضعها
قوله والحوض اختلجوا في انه هل هو الكون او غيره ويدل على الاول
 ما روي انه عليه السلام قال في اننا الحديث ان درون ما الكون فقلنا
 الله ورسوله اعلم قال عليه السلام فانه بمنزلة ربي عليه حبر
 كبير هو حوضي ترد عليه مني الحديث ولهذا وقع في بعض الكتب والحوض
 في الجنة حق وصرح في شرحه بانه عبارة عن الكون وقال القاض الكون
 بمنزلة الجنة وقيل حوض فيها ويدل على الثاني ان الكون في الجنة انما
 والحوض فيما يقال في الحديث يدل عليه ما روي عن النبي قال سألت النبي
 عليه السلام ان يشفع لي يوم القيمة فقال انما فعل فقلت برسول الله
 فابن اطلبك قال اطلبني اول ما يطلعني على الصراط قلت قال
 فان لم القك قال فاطلبي عند الميزان قلت فان لم القك قال
 فاطلبي عند الحوض فاني لا اخطى هذه المواطن الثلاثة
 ويدل عليه ايضا ما روي في وصف الحوض يصب فيه ميزان ممدانه
 من الجنة احداهما من ذهب والاخر من ورق وبالحيلة وجود الكون
 يدل على وجود الحوض لانه اما نفس الكون او مستمد منه يصب
 فيه ما وه ولهذا ورد في وصف ما احدهما مثل ما ورد في ما
 الاخر اوردتها امة الحديث في الفصل العقود لبيان الحوض واراد

اية التفسير في بيان اذكوث الاحاديث الدالة على وصف النمر والدالة
 على وصف النور ثم انه قد قيل ان الشريعة يكون بعد الحساب والنجاة من
 النار وقيل لا سبب منه الامر قد رت له السلامة من النار وقيل ان من شرب
 منه من هذه الامة وقد رتب عليه دخول النار لا يعذب فيها بالظلم بل يكون
 عذابه بعينه ذلك لان ظاهر الاحاديث يدل على ان جميع الامة لشرب
 الامر ارتد عن الاسلام **قوله** موجودا نكروا وتاكيد لان كونهم
 مخلوقين يستلزم كونهم موجودين لا اذ لا قابل بقضائهما بعد وجود
 لكن بردت صفة في يقين مكانها والاكثر من على ان الجنة فوق السما
 السبع وتحت العرش اخذ من قوله تعالى عند سدرة المنتهى عند هاجنة
 الماوي وقوله عليه السلام سقفا الجنة عرش الرحمن وانت رت تحت الارضين
 السبع قال السراج والمحققون ذلك في علم الله العليم الجبر **قوله**
 لنا فضة ادم وحوي واسكانهما الجنة وعلمهما على بسبب ان ترسبا بين
 الدنيا بجري مجري التلاعب بالدين والمراعاة لاجماع المسلمين
 لا قابل بخلق الجنة دون النار فنبهوا بنوتها **قوله** لا ضرورة
 في العدم ولا في الظاهر كان يحمل على التغير عن المستقبل لفظ الماضي
 مبالغة في تحقيقه مثل وقع في الصور وتنادي اصحاب الجنة اصحاب
 النار ونحوها **قوله** قلنا تحتل الحال والاستمرار ولا احتياج مع
 الاحتمال وقد اجيب بان الاستدلال موقوف على كون المجلد بمجني
 الخلق ويمثل ان يكون بمعنى النصيب فيكون المعنى تخصص الجنة يوم
 القيمة بالذين لا يريدون علوا في الارض وهذا لا ينافي وجود الارض
 يقال ان المتبادر من جعل الدار لوقوم تمكينهم من السكن فيها وهذا المعنى

المعنى



المعنى لا يزم لوجود الجنة ففيه ما لا يخفى **قوله** كل شيء هالك الا وجهي
 كل موجود فان المعتزلة وان جعلوا الله ومسيحا كلفا الذي يستعمل
 ههنا بمعنى الموجود اتفاقا ما بطريق الحقيقة او المجاز وعلى كل تقدير
 فالجنة والنار خازجان عنه عنه هم لكونهما بعد وستين عند وجود هذا
 الكلام عنه لقالي **قوله** وانما الماداد وام بانه اذا بقي منه شيء جريد
 يعني ان المراد واما نوعه في ضمن افراده لا واما شخصه فلا اشكال
قوله علم ان الملك لا يستلزم الفناء اي العلم بعد الوجود بل يبقى فيه
 الخروج عن الانتفاع بان لا يرتب عليه لا والمطلوبه منه وهذا يحصل
 نفوق اخرائه وطلان تركيبه من غير اعداءه بالكلية **قوله** الشك
 بالله اتحاد سره لله تعالى يدل عليه ما ورد في رواية ابن مسعود وان
 ندعو الله ندا وقد خلقك واما خصه بالذكر لانه انما يخص الكفر كما ان
 خص في رواية قتل الولد خسية ان يطعم معه وان من في حليلة الحبار
 في ذلك مع ان يطلق القتل والزنا من الكبائر ثم المذكور في خروج
 الاحاديث امة ما قص ما في الروايات الواردة في الكبائر ليس في
 شيء منها مؤذن بالمص فلا يبعد ان يلحق بها شيء اخر لم يزل افركا لاجا
 مثلا وما ذكر من انها تسعة فلم يوجب في لفظ الراوي **قوله** والسر
 لا خلاف انه من الكبائر وانما اختلفوا في حكمه فيقتل بقتل الساحر
 وقيل هو كافر وقال الشافعي رحمه الله اذا اعترف الساحر بانه قتل
 شخصا بسحره وبانه سحره مما يقتل غالبا وجب عليه القود ولو نكوه
 احد فكان اجماعا **قوله** وقيل كل ما وعد عليه الشارع ويقرب
 منه ما روي عن علي رضي الله عنه انها كل دنب حتم الله بالنار وعذب

له

ع

اوله اوعذاب **قوله** وقيل كل مصيبة اصر عليها العبد وقيل
من ذلك ما روي ان رجلا سأل ابن عباس اسبغ الكبار فقال هي الى
السبعماية اقرب الاله لا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة مع الاصرار
قوله الحق انما اسما اضافيان لكن قوله تعالى ان تجتنبوا كبار ما تنهون
عنه فكفر عنكم سياكم يدل بظاهره على ان الكبار مما رة عن الصغار
بالذات اذ لو لم ينصوا احقنا بالكبار لا بعد ان كتاب جميع ما تصور
ما هو من منه واي البشر فكذا ذكره الشارح وقد قيل ان الكبيرة
عند الفقهاء كما يوجب حدا **قوله** وهذا هو المنزلة بين المنزلتين
اسا ر بصيغة المصدر الى رد ما توهم من ان مرتكب الكبيرة ليس في
الجنة ولا في الجنة ولا في النار عندهم اخذوا قولهم له المنزلة بين
المنزلتين **قوله** خصوصا اذا اقترن به خوف العقاب ورحمة
العفو والعزم على التوبة فان قلت يفهم من سياق كلامه ان اقتران
الكبيرة بدون اقتران سي مما ذكر ليس بكفر ايضا مع الامن والياس
كفوقته ليس الامن وخوف العقاب طر في التقيض وكذا الياس ورجاء
العفو اذ قد يرتفعان كما في حالة الذوق عن العقاب مثلا
على انه يحتمل ان يكون مراده خصوصا اذا اقترن به جميع الامور
المذكورة **قوله** لكونه علافة للتكذيب اما اذا كان بطريق
الاستغلال فظاهر واما اذا كان بطريق الاستغفار في قلان
من اعترف بحقيقة الشيء فكيف يستحق به ما يوجب العقوبة
النارية في اعتقاده **قوله** وعلم كونه كذلك الى اخره اي
امارة التكذيب فلفظه على ما قبله قريب من عطف التفسير

واللفظ

واللفظ بكلمات الكفر سواء كان مدلولها تكذيبا صريحا للنبى
عليه السلام او لا **قوله** او صافق التفاق اظهار الايمان والبطالة
الكفر واصله من تافق البروج اي في تافقها وهي احدي حجرة
يكتمها ويظهر غيرها وهو موضع يرققه واذا اي من قبل القاصصا
وهي حجرة الذي يقيقع فيه اي به خل ضرب النار فصار منه قاصصا اي
خرج ويقال التفاق ضربان احدهما ذكر والثاني ترك المحافظة على معالم
الدين سراد محافظتها على نية **قوله** والموايان هذا احدان للقول
المخالف لبريدان ما ذكره وان كان اخذا بالجمع عليه في تسمية قاصصا
لكونه ترك له مرجحة جعل الفسق منزلة بين المنزلتين **قوله** فان
المستحق الكفر من اعظم الفسوق وذلك ان الفسق هو الفجور والمخرج من
طاعة الله تعالى بفلا فسق من امر به اي خرج عن الطاعة هو الكفر
قوله والحديث وارد على سبيل التعليل فيكون المعنى ان موجبا الايمان
المنع عن الترتا وحفظ الامانة والايمان الذي لا يرتب عليه ذلك مستحق
بالعدم ومن عادة البلغاء ان يحصر في النوع في فرد الكاسل وان يقولوا
للتعليل انه ليس منه ولا كذب فيه اذا حصل له اخرج الفرد الشافعي عن
الجنس لا اعتبارا خطا **قوله** قال عليه السلام لا يذم المبالغ في السؤال
روي عن ابي ذر انه قال انبت النبي صلى الله عليه وسلم وعليه ثوب ابيض
وهو نائم ثم انشده رقة استيقظ فقال ما من عبد قال لا اله الا الله
ثم مات على ذلك الا دخل الجنة فقلته وان ربي وان سرق قال وان ربي
وان سرق قلت وان زنا وان سرق قال وان زنا وان سرق علي رغبهم
انف اي ذراي وصل الى الرغام وهو التراب يقال فعلت ذلك على الرغم

من انفسه اي عليه كراهة منه **قوله** والجواب انها متروكة الظاهر
 يريد ان تلك الايات ظواهر وقعت في معارضة القواطع فيجوز ان يراها
 فنقول المراد بما انزل الله تعالى هو التوراة بقرينة قوله تعالى انا
 انزلنا التوراة فيها هدي ونور يحكم بها النبيون الي ان قال ومن لم يحكم
 بما انزل الله فالماذ بمن لم يحكم هو اليهود اذ لم تتعبد بحكم التوراة
 ولو سلم عموم من لم يحكم فالوصول فيما انزل الله للمجسني فالمعنى ومن لم يحكم
 بسنن ما انزل الله فلا شك في كفره ووقع في عبارة المولي الشارح غلبي
 انه لو كان للعموم فسبب العموم احتمال طاهر وعينه خرازة والظاهر
 فمفهوم السلب بدله وقد قيل ان الحكم بالسني هو التقديري به وذلك
 ان من لم يصديق بما انزل الله فهو كافر فلو كان وقع في استعمال
 لفظ الحكم في الاصطلاح بمعنى التقديري بل المراد بالحكم بما انزل الله
 هو العضا فبين الناس بما يوافقهم وليس المراد من قوله تعالى ومن
 كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون حصر لطلاق الفسق في الكفر بعد
 الايمان بل حصر كماله فنية كقوله تعالى ذلك الكتاب عليه وجه وكذا المراد
 حصر العذاب القاطع او المحال على الكفرين واما المحدث في كونه
 من قبيل الاحاد وادع على سبيل التعليل مع احتمال ارادة الاستحالة
قوله والخوارج خوارج عما انعقد عليه الاجماع جواب عما يقال
 من انه اجماع مع مخالفة الخوارج وحاصل الجواب ان الخوارج لم يخرج من
 الجماعة وسلوكهم طريق البدعة ليسوا من اهل الاجماع فلا اعتداد
 بخلافهم **قوله** فذهب بعضهم الى انه يجوز عقلا قال الشارح وعليه
 الاساعرة وكثير من المتكلمين **قوله** وبعضهم الى انه يمتنع عقلا

قال

قال ذهب شذوذة الى عدم حوازا العقوبة في الحكمة على ما شعر به قوله
 تعالى انما جعل المسلمين كالمجسني ما لكم كيف تحكمون وغير ذلك من الايات
 لكن المذكور في بعض الكتب ان اهل السنة لا يجوزون العقوبة عن الكفر
 ولا شعركي وهو الما سبب لما روي عن ابي حنيفة من انه تجازي عباده على
 افعالهم بثلثي عا لا يمان والطاعات وتعايب على الكفر والمعاصي وان
 لا يجوز ان ينسب الى الله تعالى ان يعذب من لا ذنب له لانه حكم عدل والعذاب
 من غير سابقة ذنب سفيه لا يليق بالحكم العدل ثم ان الادلة المذكورة
 في الشرح انما تتم عنده من بقوله بالحسن والقبح العقليين في الجملة
 كما لمعتزلة والماتريزية وهم اوردوا اهل السنة في هذا المقام **قوله**
 لان قضية الحكمة ان حكمها وموجبها التفرقة بين المسي والمحسن
 فالعفو عن الكفر في الجملة مع العقاب على الكيفية في الجملة خروج عن
 الحكمة فلا يجوز نسبتها الى الله لاختلافها بما ثبت بالقواطع من
 حكمة في افعاله وقد سقط بما قررنا ما يقال من انه يجوز التفرقة
 بينهما بوجه اخر مثل اثابة المحسن دون المسي وما يقال من انه يجوز
 ان يكون في عدم التفرقة حكمة خفية لان ذلك رفق للمهادنة العينية
قوله بمثابة في المناياة هذا الدليل خطابي مع انه يعارضه خطابة
 اخرى هو انه تعالى عفو عما هو بمثابة في المناياة وقوله لا يحتمل
 بمثابة العفو اعني العفو عما هو بمثابة في المناياة وقوله لا يحتمل
 العفو ووقع الحمة غير مسلم عند المحقق ولو سلم فترتب قوله فلا
 يحتمل العفو ووقع المداية عليه منوع واعلم انه لو لم يصدر قوله
 والكفر بمثابة لم يلقظه ايضا كما صدر به الدليل من المذكور

فما سبه . فيجمل ان يكون ذلك من سبائك قوله لان قضية المحكة فيكون
المجموع وليلا واحدا فتدبر **قوله** وايضا يعتقد حقا هذا لا يتبدل
العائد كما دل عليه قوله تعالى وجمدوا عبادا واستيقنوا انفسهم
قوله وايضا واعتقاد الابد يعني ان الكافر يعتقد ان الحق هو ما هو
عليه ابد وليس في غرضه الرجوع عن ذلك اصلا فيجمل ان يكون جواره
عليه وفق معتقده . وهذا ايضا حظا في **قوله** وفي تقرير الحكم بملاحظة
الاية الدالة على ثبوته ولرعاية ذلك لم يبال بتخصيص الحكم بالشرك
بالله تعالى وان شاركه في ذلك سائر انواع الكفر على ان قوله ما دون
ذلك دون ان يقول ما سوى ذلك او ما عداه اشارة الى ذلك اذا كفر
بملة واحدة وانواعه مشتركة في تقرير صاحبها للعقوبة القارية
الابدية فليس بعضها دون بعض ولهذا فسره بقوله من الصغائر
والكباير وان الكفيرة في العرف يراد بها ما عدا الكفر وانما خص
في الآية الكفرية ذكر الشرك لما ان كفار مكة كانوا مشركين وكان
ذكر الشرك في قوة ذكر مطلق الكفر حتى كانوا يذكرون المسلمين
مقابلة المشرك وكلمة وسال احدكم ان لقي اخر اسلم انت ام مشرك
قوله والايات والاحاديث في هذا المعنى كثيرة اما الايات
فمثل قوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن
السيئات او يوبقن عبادا كسبوا ويصف عن كثير ان الله يقف
الذين يوبق جميعا ان الله لذ وانفرد للناس على ظلمهم واما الاحاديث
فكقوله عليه السلام في ان واحد يث سموتما عليك في الدنيا
وانا اغفرها لك اليوم وقوله ومن جابا لسمية فجر اسمية مثلها

واعفر

واعفر وقوله ومن لقيني بقراب الارض خطية لعقبة مثلها سقيرة
وقوله فسقوله فاستمد مراي قد غفرت لهم واعطيتهم ما سألوا واعفر
ما استجاروا يعني اهل الذك **قوله** والمعتزلة يخصونها اي
المفوض الواردة في هذا المعنى من الايات والاحاديث وقد رد
علماء واعلمهم بان ما ذكره خلاف الظاهر ولا ضرورة في العدد والنية
وبان تعلية المغفرة بما دون الشرك ومن سأل عن ذلك اذا المغفرة
بعد التوبة ثم الشرك وجميع العصاة وكذا المغفرة الصغائر بعد
وما اعتدوا واعلم بان المغفرة بعد التوبة غير واجبة فيصح
تعلقها بالشبهة ترك لا اعتدال او بان تغل الواجب بالاختيار فيصح
تعلقه بالاختيار جمل بما يقيد به الاسلوب من خصوص الحكم
بالبعض وبان ذلك انما يستقيم لو لم يتعين الارادة والفعل بل كان
له الخيرة بين ان يريد فيفعل وان لا يريد فيترك وقد يقال الضمير
في يخصونها عامية الى المغفرة المذكورة عليها بقوله ويعفو عن
يذكر ما ذكره لاطايل تحت اذا المعتزلة قد اولوا النصوص المذكورة
تجاء كوا السارج ورد عليهم بما ذكرنا على التفصيل سوا جعل هذا الكلام
اشارة اليها ولا ثم ان المغفرة هو التجاوز عن العقاب المستحق ولا استحقاق
عندهم بالصغائر اصلا ولا بالكباير بعد التوبة فلا معنى لقوله بالمغفرة
ثم تخصيها بها **قوله** وتشكروا بوجهين لاخصصوا النصوص
الدالة على المغفرة بالصغائر والكباير المقذونة بالتوبة ظهرا ثم
لا يجوزون العفو عن الكباير من غير توبة فيبين تشكركم في ذلك من
العقل والنقل فاجاب عن تشكركم بالنصوص باننا لانسلم عمومها ودلائلها

عليه ان كل عاصي يعاقب بل لا يذل الاعيان العاصي يعاقب في الجملة ولا يذل في
ذلك غفران بعض العصاة ولو سلم عمومها فيجب تخصيصها واخراج المذنب
المغفور له عنها ولها اياه وجوابين الادلة **قوله** وزعم بعضهم ان القلف
في الوعيد كرم ذهبية الاساورة الى ان العواب فضل من الله تعالى قد وعد
المطيع فيفي من غير وجوب عليه لان الخلف في الوعد نقص يجب تترجمه
تعالى عنه وان العقاب عدل او عدي بالعاصي وله ان يعفو عنه لان الخلف
في الوعيد لا يجد نقصا بل كرم ما يندرج به على ما دل عليه قوله . . .
• واني وان اردت ان اردت • لمخلفا بيادي ومختر موعدي .
واعترض عليه الشارح بان ذلك كذا وقد دل الاجماع على انتفايه وتبديلا
للقول وقد قال الله تعالى ما يبذل القول لذي وما قيل من ان الكذب
انما يكون في الماضي دون المستقبل فلا يخفى فساده والذي يحتج به الجبال
ان الوعد ليس اخبار عن وقوع الموعود في المستقبل بل انشاء عزم على
ايقاعه وكذا الابعاد فلا كذب في الاخلاق في شي منها بقا الامر في
المقضى وقد عرفت الحال فيه واما قوله تعالى ما يبذل القول لذي فلعل
المراد به هو القول البات كقوله تعالى لا تملكون من الجنة واما عموميات
الوعيد مع التخصيص على العفو في الجملة فليس من ذلك **قوله** كيف والنمو
الواردة في الوعيد صريح فيها ذكرنا من ان الابعاد عام فتكون المغفرة
اخلافا للموعيد **قوله** لدخولها تحت قوله تعالى ويغير ما دون ذلك
لمزيد وجه الاستدلال بهذه الآية انه قصر مغفرة ما دون ذلك
الشرك في الآية على ما فيها ويفهم منه ان ذلك غير مغفور للبعض فيكون
معاقبا عليه فتكون الصغيرة معاقبا عليها في الجملة وهذه اظهر بطلان

ما نوه

ما نوه من ان ما ذكره الشارح من الادلة انما تنقد حوازل المغفرة ولا تراعي
فيه لا حوازل العقاب كما هو المطلوب والمجيب ان كيف يتوهم ذلك في
الدليل الثاني وفيما اجل ذكره من الايات والاحاديث مثل قوله تعالى
ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وشكلا روي انه عليه السلام مر بقبور
فقالت انما ليعد بان وما بعد بان في كبر اما احدهما فكان لا يستتر من
البول واما الاخر فكان يمسى بالخمرة **قوله** وذهب بعض المعتزلة
المشهور ان المعتزلة لا يجوزون العقاب على الصغيرة ويدل عليه
ما تقدم رغبه من ان العواب منقصة خالصة دائمة والعقاب مضرة خالصة
دائمة فهما منقضا فبان وكذا استحقاقهما من ههنا ذهبوا الى ان
ما حبا الكبيرة فخذ في النار وقالوا بالاحاط **قوله** واحسب
بان الكبيرة المطلقة هي الكفر برؤ عليه نه يلزم جسيما ان لا يجوز
العقاب على ما عد الكفر صغيرة كما ان الكبيرة فضيل المعنى تكفر
فهم سيانكم المكتسبة قبل احتمال الكفر فيكون الخطاب بكفار
وقبل الاستئناس فقد راي تكفر عنكم سيانكم ان شيئا ولما ورد عليه
ان تقدر ان الاستئناس يعني من اجل انك يا رب على الكفر احببنا له
ذلك لم يفسر تقدير الاستئناس اذ لا دليل عليه حميدة ولا نه
بالي عنه قوله تعالى ان يحببتوا الامر ولا يغفر لعلكم بعد هذين الوجهين
والا قرب ان تجري الآية على ظاهرها وتخص منها المعاصي العاقب
عليها بالنصوص الدالة على العقاب عقاب عصاة المؤمنين وانما
وجب حمل الكبار على الكفر لظهور تعليق تكفير السيئات في الجملة
لمختبها فائدة **قوله** والسفاعة اي المسفغة **قوله** وعند

لانه يجوز اي العفو والمغفرة لانه كما عرفت عبارة عن التجاوز عن العقاب
 المستحق ولا استحقاق عندهم بغير الكبار واصحابها محله ونفي
 النار عندهم **قوله** لم يجوز اي السقاة لا سقط العقاب وفي
 هذا الكلام ولا نفي لانه لا يجوز العقاب على الصغيرة عندهم كالمعروف
 المشهور **قوله** واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات ذلك الآية
 على ان لا يستغفاره عليه السلام لذنوب اهل الايمان بغيره والاما
 امر الله تعالى به وطلب المغفرة للذنوب سقاة في اسقاط عقابها
 فثبت المطلوب **قوله** بعد تسليم دلالتها على العموم في الأشخاص
 اشار الى ما قيل من ان الضمير للمعمود اذا الآية فتركت فثبت ان عدم
 قبول السقاة مختص بهم والخصيص بالزمان ظاهر ان لا يخرج
 خارج عما اريد فيه ويحتمل ايضا ان يكون مخصوصا ببعض الأحوال
 كالأمر بالنار وحال تطاير الكتب وكذا الخال في الآية الثانية
 وقد قيل ان النفس نكرة وقعت في سياق النفي فتكون عاما
 فالضمير الصائد اليها يكون عبارة عن النفس المهمة فتعم ايضا بغير
 في سياق النفي كما اذا قلتم اسمع رجلا دخل الدار ولم اراه والعرف
 بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ولهذا جعل السارح الجواب المعول
 عليه انه يحيط بخصيصها بالكفار جميعا بين الأدلة وهذا ما قال
 الامام الرازي رحمه الله في ذلك لا بد ان يكون عاما في الأشخاص
 والازمان ودليلنا محبان ان يكون خاصا اذ لا نقول بثبوت
 السقاة على الوجه العام فالترجم بعنا ان الخاص مقدم على العام
 ولما كان بين تسليم عموم الأشخاص واختصاص الحكم بالكفار نوع
 منافرة

منافرة اقتصر السارح في شرح المقاصد على تسليم عموم الاركان
 والاحوال لكلك قد سمعت ان التخصيص قصر العام على بعض
 ما يتناول له فهو مقتضى العموم لا منافاة **قوله** لا يستحقان
 العقاب عندهم فلامعني للعفو هذا يقتضيه المشهور من ذهبهم
 وقد سمعت ان العفو هو التجاوز عن العقاب المستحق بحيث
 لا استحقاق لا عفو وما قيل من ان العفو انما هو عن صغيرة في
 من لم يجنب الكبار فمما به انه لم يثبت منهم القول باستحقاق العقاب
 باز تكا بالصفة اذ لا وان اوه كلام السارح فيما سبق بذلك
 في الجملة لكنه قد جرى ههنا على المشهور فلا اعتبار على كلامه ههنا
قوله لا يمكن ان يري حراة قبل دخول النار ولا يمكن ايضا
 ان يري ذلك في النار لتخفيف العذاب مثلا لان حراة الايمان هو
 الثواب بالاجتماع بالاجماع ودار الثواب هي الجنة **قوله** ان الذين
 امنوا وعملوا الصالحات فانه تعالى رتب الفوز بجنت الفردوس
 على مجرد الايمان والعمل الصالح من غير استقراط الاحتساب عن الكبار
 قد لا على ان اهل الكبار من المؤمنين لا يخلدون في النار والاما
 دخول الجنة ولا قابيل بالفضل بين مرتبة الكبار وتارك الاعمال
 الصالحة فتكون الآية من المخصوصة الدالة على كون المؤمن من
 اهل الجنة بمجرد الايمان كالمسيح واليه سياق كلامه **قوله** وايضا
 المنود في النار من اعظم العقوبات هذا بابا للموجبه المحكية في عدم
 خلود اهل الكبار في النار بعد ثبوت اصل الحكم بالنفوس فلا بد
 عليه يقال يجوز ان تكون مراتب النيران متفاوتة في الحرارة

وان بعد التكفارات واعمال العذاب حاله في النار اسد من مجرد
الخلود فيها وان يقال لا نسلم ان مجرد الخلود فيها جعل خرا لكفر
مع ان النص قد دل على ذلك وان يقال قوله كان ذلك زايقة على قدر
الحاجة فلا يكون عدلا لو سلم لزومه فقد لا يسلم بطلانه **قوله**
الجواب منع تبدل الام في العقاب والثواب ايضا قيل اذا انقطعت
المضرة تنفذ بانقطاعها فلا يكون حاله وكذا المنفعة يتالم
بانقطاعها واجيب **بالمع** ان يجوز ان لا يشهد بانقطاع
فلا تنفذ ولا يتالم بل نقول فيد الخلو ايضا ممنوع ولو سلم قدر
ممنوع والتمسك بان فيد الخلو هو المميز للثواب والعقاب يعني المنفعة
والمضرة الدنياه من ضعيف جدا **قوله** وهو الاستحباب جعل
الشي واجبا كانا المطيع جعل الثواب بطاعته واجبا عليه تعالى لا يبيح
تركه عقلا وكذا العاصي جعل العقاب واجبا لا يبيح تركه عقلا والاستحباب
هذا المعنى منتف عند هذه السنة واما الاستحقاق بمعاني
الثواب فيرتب على الطاعة تفضلا بمقتضى الوعد وكذا العقاب
قد يرتب على المعصية عدلا وفق الوعد من غير وجوب فيكون
كان نسلا عندنا لكنه لا يجد **قوله** والجواب ان قائل الموقر
لكونه موقرا يريد ان التعليل بالتمسك مستعد بعملية ماخذ الاستحباب
فجعل عليه جمعا بين الادلة **قوله** فالخلود قد يستعمل شيئا الى ان
السابع استعمال الخلود في الدنيا بكونه ربما يستعمل في المكث الطويل
ايضا فيعمل عليه ههنا جمعا بين الادلة ثم ان المكث الطويل في الخلود
ليصح تعميم النصوص المذكورة للتكفارات وغيرهم **قوله** ولو سلم منعاف

بالنصوص

بالنصوص الدالة على عدم الخلود فاذا افترضت النصوص يجب
الجمع بينهما ما يمكن فيجب تخصيص النصوص الدالة على التابعية
بالتكفارات لئلا يلزم ترك ما يعارضها في كل **قوله** فقال من
الامن يقال امته وامنه غيري فالمنزلة فيه للتعبية الى المقصود
الثاني ونقال امته اذا عتقه وحقيقته امته التكديبية
والخالفه وكذا ذكره الرضوي قال ولقد مر به بالانتماء
معنى اقر واعترف وامنه بانه بالدم كما ذكره الشارح فلفظه
معنى انقاد واد من **قوله** كما في قوله تعالى وما انت بمؤمن لنا
هذا ليس باستشهاد بل تمثيل فلا يرد عليه ما يقال انه يحتمل
ان تكون الدام مريدة للتقوية العمل والاولى ان يستشهد بمثل
قوله تعالى وان لم تؤمنوا لي فاعترفون علي ان كونه صلة ظاهر
يصح للتمسك به **قوله** وليس حقيقة المقصد في يريد ان
التعبد في ليس عبارة عن العلم بصدق الخبر والمخبر والالزم
ان يكون كل عالم بصدق الخبر صلى الله عليه ولم موقرا به
وليس كذلك فان كثيرا من التكفارات كانوا عالمين بصدق قوله عليه
السلام كما دل عليه قوله تعالى الذين آمنوا هم الكتاب يعرفونه
كما يعرفون ايمانهم وان فريقا منهم لم يكمثون الحق وهم يعلمون
الذين اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق من رعم ومجد وامهسا
واستيقظتها انفسهم اليه فلهذا بل هو او كان لما علم وانفيا د
وسكون النفس اليه واظهارها به وقبول لذلك بترك الخلود
والعناد وبما الاتمال عليه وهو امر زائد على العلم بل ربما

الطبيعية

يتعلق بالظنون والمعتقدات ايضا ولهذا ينبغي العمل عليها واما انما هي
ما هي فممن من جعله من مفعوله الفعل وسبجي تفصيل مقالته ومنهم
من جعله كلاما نفسيا ومنهم من جعله عبارة عن العلم مع زيادة اعتبار
والشارح قال الى ان يجعله من الكيفيات النفسانية ومن قبيل العلم
واما ما يقال من انه امر قطعي صريح به في شرح المقاصد فكيف يصح
جعله احد قسمي العلم مع سموه الظن بعد عرفت فسادا وهو يوجد
من كلام الشارح ما يدل عليه بل رد علي من قال بوجود اليقين في
باب الايمان وما الى ان الظن الذي لا يحظر معه احتمال النقيض
يكفي في ذلك كما ذكر صاحب المواقف مع ثبت الفعل بانه لابد فيه
من التصديق والادعان بل انما تردد كلامه في هذا المقام او لا
كما سيجي ما يدل عليه لا في عكسه **قوله** من امارات التكنية
والانكار القلبي كالانكار اللساني وسد زنا رملا فانما علم الظاهر
وحركي علي ما تفيد امارات من كونه مكذبا لا محذورا كما يحكم
باب ادم المناق وحركي عليه حكاه واما انه هل هو كذلك فيما
بينه وبين الله تعالى فان لم تكن الامارة مما جعله الشارع من امارات
الكفر فظاهر انه ليس كذلك والافهوكا فز فيه ايضا سرعا
المصدق وان كان موجودا حقيقة لكن لا اعتداده سرعا فهو في
حكم العدم كايان المناق وهذا ما قاله الشارح لا اعتداده بالتصديق
مع تلك الامارات فلا مناقضة بينه وبين ما ذكره في الكتاب كما توهم
قوله الا ان التصديق كذا لا يحتمل السقوط اصلا بل يدان الكلف
مكلف بالتصديق علي كل حال بخلاف الاقرار فانه قد سقط في بعض
الاحوال

الاحوال اما الصبيان والمجانين فممن ليسوا مكلفين باصل الايمان
حتى يتصور سقوط ركن التصديق الاقرار بل ايمانهم وكذا احتك
كفرهم امر حكي **قوله** التصديق باق في القلب اما لا يثبت اذ لا
بل هو كلام تقبي علي ما وقع في كلام الامامين ولا نسلم المناقاة
بينه وبين النوم واما لانه لا منافاة بين نوم المرء واحراكه اما
لانه لا مضادة بينهما علي ما هو رأي الفلاسفة واما لعدم اتحاد محلها
علي ما يشعر به قوله عليه السلام تمام عدياي ولا تمام قلبي كما هو
رأي الاستاذ ولو سلم المناقاة كما هو رأي الاشاعرة والشارح
جعل التصديق المحقق في حكم الباقي ما لم يطر عليه ما يضاذه وكذا
يمكن ان يقال مثله في الاقرار وكذا الظاهر ان معنى كون الاقرار ركنا
من الايمان انه لا يتم بدون الاقرار مرة فلا حاجة اليه اعتبارا برفاه
اصلا كما ان حكم الاعمال عند من يجعلها ركنا مثل ذلك فتدبر
قوله وانما الاقرار شرط لاجرا الاحكام في الدنيا لا محذورا
يكفي بدليل كوجوده في دار الاسلام وما يبر امارات الدين اذ لم
يكن له كفر معلوم قال الشارح لا يخفى ان الاقرار بهذا الفرض
لا بد وان يكون علي وجه الاعلان للامام وغيره من اهل الاسلام
بخلاف ما اذا جعل ركنا فانه يكفي له مجرد التكلم وان لم يظهر علي
غيره **قوله** والنصوص معاصرة لذلك انما جعلها معاصرة له
لا حجة عليه لا يحتمل ان يكون تخصيص القلب بالذكر لكونه ربيبي
الاعضاء وتستفتحا لاعداه علي ما دل عليه قوله عليه السلام
وان في الجسد مضغة اذا صلحت صلح الجسد كله واذا فسدت فسد

الحمد كله الا وهو القلب والحدس ايضا تصيد اعتبار عمل اللسان
ومن ههنا جعل الشارح في شرح المقاصد هذه النصوص حجة
عليه من يجعل الايمان عبارة عن مجرد الاقرار باللسان كما لكرامية
قوله فان قلت نعم الايمان هو التصديق حاصله انا سلمنا
ان الايمان عبارة عن التصديق بتمادة العقل عن ايمه اللغة
ودلالة موارده الاستعمال ولم ينقل في الشرح الى معني اخر
اذ لا دليل عليه ولا تدكير خطاب العرب به في الكتاب
والسنة من غير بيان لعنايه فلو اراد به غير ما يعرفونه من
لغتهم لكان ذلك خطا باعيا لم يفهم وما صح امتثالهم من غير استفسار
ولهم ان قال عليه السلام ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله
فظهر انه لم يمتد برأيه سرعا الا المخصوص باعتبار متعلقه بعد ما اراد
به المعنى اللغوي لكن التصديق عند اهل اللغة هو التلقظ بجملة تدل
على قبول الخبر فيجوز ان يجعل الايمان عبارة عن الاقرار به اي باللسان
لا عن التصديق القلبي او عن مجموعهما **قوله** حتى لو فرضنا عدم وضع
لفظ التصديق الى اخره رد عليه بان هذا انما يدل على ان فعل اللسان
من غير اعتبار دلالة على فعل القلب لا بعيد عرفا ولغته
ايانا ولا تصديقا حتى دلالة الالفاظ على معانيها دلالة وصحية
يمكن تخلف مدلولها عنها باعتبار الدلالة لا يستلزم اعتبار
المول والمكان العبارة بالمعاني وبها نشاط الاحكام والالفاظ
انما وضعت دلالتها وسأيل الى ادائها وما ذكره تحقيه عليه
ورد لما ذكر في السؤال من ان اهل اللغة لا يعرفون منه غير

التصديق م

الاقرار

الاقرار باللسان لكونه دليلا عليه حتى توهم الكرامية انه لا يطلق
عليه غير ذلك لغة وقيل معني كلامه ان اهل اللغة يطلقون لفظ
المؤمن على المقر باللسان وحده حقيقة بناء على وجود اماراته
فان ذلك كما في اطلاق الالفاظ على سبيل الحقيقة في الامور
الخفية كالغضبان والفرحان وضاده غني عن البيان **قوله** لا يكتفي
عن الايمان بفعل اللسان بل يجب فيه فعل الحنان سواء جعل
نفسه او شرطه او شرطه على ما ذهب اليه ائمة حتى من اشتراط
المعرفة لكنه كونهما صيروريا لم يجعلها خرا من الايمان
المكتسب وكذا الالفاظان اشتراط التصديق والمعرفة لكن جعل
الايمان نفس الاقرار **قوله** ان الايمان تصديق بالحنان واقرار
باللسان وعمل بالركان قال الشارح فعلى هذا المذهب قد
يجعل تارك الاعمال خارجا عن الايمان داخل في الكفر والسببه
ذهب الخوارج او غير داخل فيه ايضا وهو القول بالمتزلة بين
المتزلة وبين واليه ذهب المعتزلة وقد لا يجعل خارجا عن الايمان
بل يقطع بعدم خلوده في النار وهو مذهب كثير السلف وجميع
ائمة الحديث وكثير من المتكلمين والمجكي عن مالك والشافعي
والاوزاعي رضي الله عنهم ثم قال وعليه اشكال وهو انه كيف
لا يتنفي الشيء باشتراكه واجاب بان الايمان يطلق على
ما هو اساس والاصل في دخول الجنة وهو التصديق وحده
وعلى ما هو الكامل المجبي وهو الذي رد العمل ركائمه وموضع
المخلاف ان مطلق الاسم الاول والثاني **قوله** وعدم دخول

المعطوف في المعطوف عليه أي العطف بظاهره يقتضي ذلك فيجب
العمل به ما لم يرد عنه قاع البرهان كسائر القواعد فلا يرد عليه
ما يقال لم لا يجوز أن يكون عطفه عليه اهتماما ببيانته وتوضيحه
عليه لكونه به كمال الإيمان وسببا لترتيب ثبوته عليه **قوله**
لا منع استراط الشيء بنفسه فان الشرط ليس بشيء وطوله بكل
جزء من أجزائه فلو دخل الشرط في الشرط يلزم استراطه على
نفسه والقول بان المراد بالشرط حينئذ ما عدا الشرط طاعة
عن الظاهر والقول بان المراد من الإيمان في الآية هو اللغوي
فمنه يترتب وتريد عليه أن الشان ذلك في جميع استعمالات
الشرع وبجسده في ذلك بما سمعت من الوجوه وإن أريد به
أنه لم يعتبر فيه خصوصية باعتبار متعلقه فخطأ لأنه ظاهر
قوله لما مر من أنه المصدق في التقليد الذي يبلغ حد الجرم والأدعاء
أن قد سبق أن المصدق في ليس عبارة عن وقوع الصديق في القلب
أي الجرم بذلك من غير ادعاء وقبوله بل ادعائه وقبوله بعد
علمه أنه اعتد بالجرم في الإيمان هو المشهور فيما بين الجمهور
ولقد عرفت أن ميل الشارع وصاحب المواقف إلى اعتبار الظن
الغالب لدى لا يحيط معه احتمال التيقن فيه أيضا **قوله**
وفيه نظر لأن الاطلاع على تفاصيل الظاهر ممكن من غير عصر
النبي صلى الله عليه وسلم وجوابه أن تلك التفاصيل لما كان الإيمان
بها ترسها أحيانا حاصلها الاطلاع عليها ثم ينقلب إلى إيمان
من النقضات إلى الزيادة بل من الأجزاء إلى التفصيل فقط بخلاف

ما في عصر

ما في عصر النبي عليه السلام فإن الإيمان لما كان عبارة عن التصديق
بجملة ما جاء به النبي عليه السلام فكما أراد أن تعد الجملة
أراد التصديق المعلق بها لا محالة وما ذكره من أن التفصيل
أريد بمشروع وقوله أكمل مسلم وغير مفيد ومستحق على مرئيه تحقيق
للمقام **قوله** وفيه نظر لأن حصول المثل بعد انقضاء الشيء
لا يكون من الزيادة وجوابه أن الزيادة تنصور من وجوه كالمسألة
والعدة والمدة ولا يخفى أن الموجود في زمان أكثر الأوقات باقيا
فهو أريد بحسب المدة وإن كان مفقودا بحسب العدة وإن لم
يكن فهو أريد بحسب المسألة **قوله** ومن ذهب إلى أن الأعمال
من الإيمان فتقوله الزيادة والنقصان ظاهرا أما إذا أريد بالأعمال
مطلق الطاعات فرضا كان أو فلا تتركها كان أو فلا تتركها
أما الخواارج وأبو المذيل وعبد الحيار من المعتزلة فآزادها
وانتقاصها بحسب المواظبة عليها وترك مواظبتها في غاية
الظهور وأما إذا أريد بها ما هو المعزوف من منها من الأفعال
والبروك كما ذهب إليه الجبائيان وأكثر المعتزلة من المصنف
فآزادها إنما هو بحسب أثرها في زيادة أوقانتها وانتقاصها
بحسب انتقاصها وعدم وجودها في الخ والزيادة قال الشارع
إلا أن الخروج عن الإيمان وحرمان دخول الجنة بتوكل المندوب
معنى أن لا يكون مذهب أحد **قوله** بل تنفاوت قوة وضعفا
هذا مسلم لكن لا طائل تحته إذ النزاع إنما هو في تفاوت الإيمان
بحسب الكمية أعني القوة والكمرة فإن الزيادة والنقصان

الكر ما يستعمل في الاحداد واما النقاوت في الكيفية اعني القوة
والضعف فمخرج عن محل النزاع ولعمد اذ قبل ان تمام الرأزي وكثير
من المتكلمين الى ان هذا النزاع لفظي راجع الى تفسير الايمان وهو التقديري
الذي يجب ان يقول عليه **قوله** عبارة عن ربح القلب على ما علم من الخبر
المخبر اي يستكن النفس عليه وتوطئها على العمل بمقتضاه وكفها عن
ان تتلقاه بالرد والانكار والعتاد والاستكبار ويقرب منه
ما قيل من ان التقديري القلبي غير كاف بل لابد من الاقرار باللسان
بقوله تعالى وحده وامما واستيقنتهما انفسهم وعبدوا بغير
الاشكال الذي ورده عليه فتأمل **قوله** ومما لا اعتبار به
التكليف بالايمان يعني ان مقتضى ما ذكره ان لا يصح التكليف
بالايمان اذ لا تكليف الا بالافعال الاختيارية اتفاقا كقولنا
اخرى الله تعالى عاده على خلق الايمان بحقيق اعمال مخصوصة
لنا اختيارية صح التكليف به بذلك الاعتبار كاصح النبي عن القتل
والاعتراض عليه على ما سلف بيانه **قوله** ولا يكتفي المعرفة
لانها قد تكون بدون ذلك فيلزم ان لا يعتبر بتقديري من شاهد
المعجزة فاستقل ذهنه الى صدق مدعي النبوة اتفاقا لا دعيا
وتكليفه بحصول ذلك بالاخبار تكليف بحصول الحاصل
عليه قد حصل له المعنى المسمى بكونه تكليف لا يكون موصفا
فالصواب ان التكليف بالايمان علم تكليف بحصوله ان لم يكن
حاصلا بعد م مقابلة بالرد والانكار بعد دخوله كما استرنا
اليه سابقا واليه ينظر قوله وعلى تقدير الحصول فتكفيرهم

بانكارهم

بانكارهم باللسان واصرارهم على العناد والاستكبار وما هو من علاماته
التكذيب والانكار **قوله** ويؤيده قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها
من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين فان كلمة غير يجب حملها
على معنى الا لا يستقيم جعلها صفة بمعنى المخاير وهو ظاهر
فيكون المعنى فما وجدنا فيها من المؤمنين الا اهل بيت واحد
المسلمين فقد استثنى المسلمين من المؤمنين الا اهل بيت واحد
بالاسلام وانما جعله موصيا للاجته لان كفي في صحة الاستثنا انقاذ
المسلم والمؤمن في الجملة وان كان المؤمن اعم **قوله** ولا يعني بوجوبها
الا هذا يريد انه ليس المراد بوجوبها هو تراخيها اذ لا نزاع في
تقاريرهم فيها بحسب صلافة فان الاسلام في اللغة عبارة عن
المخضوع والانقياد والايمان عبارة عن التقديري بل المراد بوجوبها
وحدة ما يرا دمنها في الشرع وتساويها بحسب الوجود بمعنى ان كل
القف واحد هما فهو متصف بالآخر ومزعم ان المراد بوجوبها عدا
صحة سلبا حدهما عن الاخر وهما من الترادف والتساوي فقد اخطأ
ولعله ظن ان ضمير وحدهما راجع الى المؤمن والمسلم لا الى الايمان والاسلام
كما هو المدعي فان قلت خبر والمخضوع والانقياد يقتضيان الاحكام
والادعان ودعيله حقيقة التقديري فهذا صريح في الترادف
قلت هو بيان لا اتحاد موداها وحاصل معنيهما وهو لا يستلزم
الترادف وقد استدل على الترادف بقوله تعالى ومن يتبع غير
الاسلام ديننا فلن يقبل منه فان الايمان مقبول من يقيقته
بلا شبهة ولو كان غير الاسلام لم يكن كذلك ولجدي

سلام

بان المفهوم من الآية ان الدين المتاخر للاسلام غير مقبول من
بعضه لاطلاسي بغيره والايان ليس بدس اذ الدين كما
عرفت في اول الكتاب يشمل الفروع والاصول بل ربما يخص بالفروع
والايان عبارة عن الاصول الاسلامية والاسلام هو هذا
الدين فيكون مستقلا على علم الجنان والاركان او خاصا بعلم الاكابر
ومن ههنا سماع فيما بينهم دين الاسلام ولم يسمع دين الايمان فهو
غير الايمان بحسب المفهوم عند من يجعله عبارة عن التقديرات فقط
او مع الاقرار بكون الايمان جزء منه او شرط له فلا ينفك عنه فلا يكون
غيره بالمعنى المادى فان قلت يلزم على ما ذكرت ان يكون المصدق المختل
بالطاعات مومنا غير مسلم قلت ان مقتضى دين هو المذموم لسوء
طريقته وان كان مقصدا في ذلك ومن ههنا لم يبق بين الاسمين
كثير فرق في المعنى وكان مظنة الترادف هذا والظاهر ان
ادعي الترادف او عدم التقاير لا يجعل الاسلام عبارة عن دين
بل عن الانقياد والتسليم وذلك انما هو نفس التصديق اذ سبب
عنه لازم لانفادته وقد وقع في كلام الشارح ان الدين عبارة عن
الطريقة التي بنيت عن النبي صلى الله عليه وسلم والايمان ايضا
كذلك فيكون ديننا مثل الاسلام فقامت **قوله** والاسلام
هو الانقياد والخضوع لا لوهيته الى التسليم بكونه خالقا
للكل مستوجبا للعبادة منهم **قوله** فانه صريح في تحقق الاسلام
بدون الايمان وذلك لانه تعالى رد قولهم امنا بانه كذب وهو
في قوة نهيهم عنه ولهمنا استدرك عليهم فاسمهم بان يقولوا اسلمنا

ولو

ولو لم يكن هذا ايضا صدقنا لصح عنهم وامرهم بمبدأ ومن ذهب عليه
هذه النكتة ذهب الى ان الاولى اذ يقال ولكن قولوا امنا **قوله**
وهو في الآية بمعنى الانقياد الظاهر من غير انقياد الباطن وذلك
لان الاسلام في الاسلام هو مجرد الانقياد والخضوع لكون المعبر عنه
سرعا هو الانقياد والباطني وذلك لا يتصور بدون التصديق
وقد ليس محل بالنظر الى اصل الدعاء في الانقياد الظاهري وان لم
يعبر به شرعا **قوله** دليل على ان الاسلام هو الاعمال من التلخيص
بكله الشهادة واقام الصلاة واتى الزكاة والصوم والحج والتصدقة
القليبية كما يشعر به كلام المصنف ولا الانقياد الباطني لا يلزم له
كما يفتقر عنه كلام المسايخ فلا يستقيم الترادف ولا عدم التقاير
لوجود الايمان بدون الاسلام في الجملة **قوله** لانه اذا لم يكن للشك
فلا معنى لمقتضى الحواجز يريد ان القابل اذا نوي به معنى غير الشك
فلا ظهور اللفظ فيه لا يحتاج الى الشبهة ولهمنا ذكر في الفتاوى ان قاله
يكفر ان لم يولد حتى روي عن ابن عمر رضي الله عنه انه اخرج جماعة
للتدريج فرب رجل فقال امون انت فقال نعم ان شاء الله قال لا بدع
سالك في ايمانه ثم مر به رجل اخر فقال امون انت قال نعم فامر به
بدينه فطاره وظهر فظاهره الاستغناء الى الشك ولم يجعل قايله مومنا
كما ترى **قوله** بل مثل قولك انا راسد متيق ان شاء الله في اد كل واحد
من الايمان والرشاد والتقوى مما يكتب بالاخيار ويرجي البقا
عليه في العاقبة والمال ومحصله تركيبة النفس والاعمال
ولكن بينهما فرق دقيق به يحسن الاستغناء في الرشاد والتقوى

دون الايمان وهو اي الرضا اعني لا هندا للاعمال الصالحة
والتقوى اي الانتماء عن الممنيات ليس واحد منها شي
يجعل بتمامه في واحد في وقت معين فليس الراسد من عمل
صالح في الحال او في حين من الاحيان وكذا المتقي ليس اجنب
المحارم في حين من الاحيان كونه مكلفا بل الحاصل منها هبة
نفسانية تدعو الى امتثال الاوامر ونحو عن ارتكاب الممنيات
وتلك الهبة تقوي وتضعف وتزول وتثبت والعصية منها
ما هو في القوة والنبات بحيث يعنى بكسر السموات والارض
النفوس الامارة وسبق مدة العمر واتي للانسان بذلك فكيف
لا تسلك في حصوله واما الايمان فهو امر في الحصول يحصل لمن
هداه تعالى بتمامه دفعة واما قوته وسبابة فاسرار خارج عن مدلول
قوله انا مؤمن فلا وجه للسك والاستثناء **قوله** لكن الصديق في
نفسه قابل للسك والضعف يريد ان كل مؤمن وان كان بصدق
البي عليه السلام في جميع ما جابه حاصلا له احمالا لكنه ربما يكون
ضعيفا فاذا اجاب الى التفاصيل وحصولات الامر والتعبية
الساقة فربما يكون لبعض النفوس بسبب الخلة كان واتباع الهوى
والسطين شي من استنكار او استكراه قلبي او لسانيا في
اذعانها وبشيء ببعض علم يصديقها وان لم يكن لها شعور بذلك
فلمذا قيل ينبغي للمؤمن ان يتقوه هذا صبا واما العلم اني
اعوذ بك الله من ان اسرك بك شيئا وانا اعلم واستغفر لك لما
لا اعلم فانه نجاة عن الوقوع في هذه الورطة بوعده النبي

صلي

صلي الله عليه وسلم فلا حرم لاحد بحصول الايمان المبني السالم عن
ثبوت امثاله ذلك فلا جزم بحال به على مسية الله تعالى قال الشارح
وهذا قريب لولا تخالفه لمن يدعي المضمون الاجماع ولما ذكر في الفتاوى
من الروايات **قوله** وكاف من الكافرين دلالة الآية على ان النبي
لم يزل كما تراعى صحة ايمانه وكثرة طاعة قبل خلق آدم عليه السلام
حتى عد من الملائكة وهم استثنوا ومنهم من خلاص في قوله
تعالى تسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس فظهر ان المعتبر هو
ايمان الوفاة اي الوصول الى اخر الحياة واول منازل الاخرة وليس
الحال وان كان حقيقة لكن لما لم تترب عليه ثمرات الايمان لم يعمد
به فالاعمال المعتبر غير مقطوع الحصول فيدخله الاستثناء والوجه
الاخير ان مفيد ان صحة حقيقة الاستثناء بخلاف الوجه الاول
فان مفيد صحة صيغة الاستثناء وليس التراجع فيها **قوله** دون
الاسعاد والاشقا فان الله تعالى موصوف ازاياها باسعاد
المروقة سعادته واسقايه وقت شقا وبذلك لا يبدل فيها اصلا
واما التبدل في سعادة وشقا وتد ومعني قوله عليه السلام
السعيد من سعد في بطن امه اننا لقاي السعادة الحقيقية
من علم الله تعالى انه يجتم له بالسعادة وهو في بطن امه وكذا التخذ
بالشقا لا بد من علم انه يجتم له بالشقا في ابتدا نظره وهذا
لا ينافي ما ذكرنا من تبدل السعادة والشقاوة عليه **قوله** يعني
ان قضية الحكمة تقتضيها اي تستوجب ولا يتم بدونه فكون لما
كان في رعاية وجه الحكمة في افعاله تعالى امر افضليا وشيا عاديا

لا واجبا غفليا لم يحى عليه تعالى موجبه ومقتضاها ايضا ومن خفي عليه هذا
المعنى قال معنى قوله تقتضية ترجحه ترجحا لا يصل الى حد الوجود
فلزم عدم مناقاة الحكمة لعدم الارسال ثم اعترض باحتمال ان يكون
في عدم الارسال حكمة خفية وورد هذا الاعتراض على ما ذكرنا ظاهر
وجوابه ادعاء العلم الضروري بان قضيتة الحكمة تقتضي الارسال
التيقنة وقد مر مسئلة **قوله** وليس يمتنع كارتعاب السمنية والبرهنة
المشهور من احتياج من يدعي امتناع الارسال انه لا يمكن للمرسل ان
يفرق ان من قال له ارسلتك هو الله تعالى اذ لعله من القائلين
وهذا مناسب لما قرع السمنية من انه لا طريق للعالم الحسن
واما البرهنة فالشهور من مذهبهم انه لا يميلون الارسال بل
قد اعترف قوم منهم بنبوة ادم وقوم بنبوة اسراهم وانما
نزعون ان في العقل مندوحة عن الارسال لان الحكم الذي ياتي
به الرسول ان كان مخالفا للحكم العقل يرد وان كان موافقا له
فلا حاجة اليه ولعله اراد بالامتناع عدم الوقوع في غير ما عني
الارام بالمكروم **قوله** كاذبا ليه بعض المتكلمين يريد بهم الاشياء
فان افعله تعالى عندهم غير معقدة بالعدل والاعتراض وكما يقال
عما يفعل ولا يطلب له الكمية فالارسال عندهم مجرد وتعلق ارادة
فقال في ذلك لارعاية للصالح والحكم على سبيل الوجوب كما هو مذهب
المعتزلة ولا على وجه التفضل والاحسان على ما هو رأي علماء ماوراء
النهر من ان الارسال واجب عليهم تعالى في حكمته وان لم يكن
واجبا بالنظر الى ذاته وقدرته كالمطلوب الكرم لا ياتي من الافعال

بما فيه

بما فيه يوم وحشة نفى البتة وان كان متكاملا من فعله **قوله** فاذ ذلك
ما لا طريق للعقل اليه فيه اسما ربان للعقل ان يمتد الى حسن معنى
الافعال كما هو رأي علماء ماوراء النهر لا كما قاله الاشعرية من ان العقل
معرفة له هناك راسا وقد سمي السارح في هذا الكتاب كلاما
مذهبهم في كثير من المواضع متبعة للمصنف فليقتبه له **قوله** وطريق
الوصول الى الاول والاعتراض عن الثاني مما لا يستقبل العقل فيه رد على
البراهمة على ما عرفت من مذهبهم **قوله** فكان من فضل الله تعالى ورحمة
ارسال الرسول اذا الاحكام كانت ثابتة والغرض من الارسال بيانها واظهارها
فيكون درجة محضنة وارادة الخير بالبسطة الى المكذب والمصدق
وان لم يمتنع المكذب بذلك كما سبق لقوم من مذهبهم طريقان
اذا احدهما طريق محبوب موصل الى ما هو مقصده لهم ومطلوب
وان الاخر طريق عناد وهو ان فانه عطف عليهم وارشادهم
وسبب لفلاح من اتبع الهدى لانه لا يهلك من سلك طريق الاطاعة الردا
فلا حاجة الى ما يقال من ان كونه عليه السلام رحمة للكفار هو مجرد
اسمهم بمكانه من مثل المسخ والحسف والاستقصاء **قوله** وهي امر
يظهر بخلافه العادة الى اخره استعطف في المجردة سبعة امور
يعني هذا التعريف الاشارة اليها الاول ان يكون فعله تعالى
او ما يقوم مقامه من التوكيد ليصور كونه بقا منته تعالى وبقيهم
ذلك من قوله تعالى امر بظهور اذا امر بتبنا وللفعل والتوكيد
ولهم اسنادا اليه تعالى ما سبق من كلامنا يظهر ويجد من اجزاء
الاعمال محمد لله هو الله تعالى الثاني ان يكون خارقا للعادة اذ لا يحل

دونه وقد دل عليه قوله خلاف المادة الثالثة ان يكون ظهوره على يد
مدعي النبوة ليعلم انه نصدق له وقد صرح به الرابع ان يكون مقار
لله عوي اذا لا سمادة قبل الد عوي والتاخر عنها برهان منظاول
اية المتكذيب واما التاخر برهان يسير فهو في حكم العدم ودل
عليه قوله عند عدي المنكرين الخامس ان يكون موافقا للده عوي
اذ المخالف لا بعيد نصدقا كفتق الحيل بعد دعوي ملك البحر السدي
ان لا يكون مكذبا له اذا قال سحر في نطق هذا الجاد فظن بكذبه
فانه ادل على كذبه من صدقه وقد دل على هذين الشرطين لفظ التمه
علي ما قال من ان التمه في طلب المعارضة فيما جعله شاهد دعواه
ولا سمادة دونها كما عرفت السابع ان تتقدم معارضة كل صريح
عنه قوله على وجه سحر المنكرين عن الاثبات بمثله فان ذلك حقيقة
الاعجاز **قوله** بطري جري العادة فان الله تعالى يخلق العلم
بالصدق الى اخر كلامه مشعر باب العادة هي المعينة للعلم عند
ذلك وذلك باطل والارز ان يكون جميع العلوم المنسوبة الى
الاسباب الثلاثة عادية عندنا بل الحق ان خلق المعجزة على يد الكاذب
وان كان مكنيا عقلا لكنه متنع عادة فهذه العادة هي القاضية
بحصول العلم بصدق النبوة عنه مشاهدة المعجزة على ان منهم من
قال بالامتناع وذلك عقلا ونبوا ذلك على اصول مختلفة فصل القول
فيها في شرح المقاصد **قوله** ولا يقدح في ذلك الى اخره لان ذلك
يحصل عنه مشاهدة المعجزة بطريق الضرورة لا بطريق الاستدلال
والنظر حتى يحتاج فيه الى تقي الاحتمالات ودفع الشبهات وقد

عرفت

عرفت تحقيق ذلك **قوله** فبالكتاب اله العلي انه امر ومنه مثل قوله
اسكن الله وزوجك الجنة وكلامها رغا حقيق شتيما ولا تقربا
هذه الشجرة فتكونا من الطالمين وهذا الاستدلال لمسلم لدل على
نبوته قبل خروجه من الجنة والاكثر من علي خلافه وتكسوا في ذلك
بالعقل والنقل اما العقل فلانه لم يكن اذ ذاك امة والارسال الى
الواحد كعوي مثلا عن مهور وهذا قالوا في تعريف النبي هو من قال
له الله تعالى ارسلتك الي الناس او الي قوم كذا واما النقل قوله
تعالى فتعوي ثم احتباه ربه فاذ كلمة ثم تقيده ان احتباه بالنبوة كان
بعد ما دل منه بادرته فيكون بعد خروجه من الجنة وقد اعترض
ايضا بادالوحي لا يستلزم النبوة لقوله تعالى واوحينا الي امر موسى
اذ ارسلنا الانبياء ولا يتصور نبوتها وجوابه ان المفهوم من الكتاب
في حق ادم هو اسمع الكلام المنظور في البقعة حيث قال تعالى قلنا
يا ادم اسكن الاية هو المسمي بالوحي الظاهر والوحي المتلوه لم
يثبت ذلك لعنبر النبي عليه السلام بل ربما جعل ذلك من خواص
الرسول واما القا المعنى في الروع في البقعة او اسمع الكلام
في البقعة الحاضر بما يقال له الوحي والامتناع وهو المراد
بما ورد في حق امر موسى على ما صرح به في كتب التفسير وغيره تحقيق
به قطعا **قوله** واما نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فقد استدل
عليها بوجوه ثلاثة حاصل الاول المشك به لالة المعجزة فانها كما
عرفت تقيده العلم بصدق المدعي بالضرورة العادية وحاصل
الثاني الاستدلال بجوهر اصناف انكالات العلمية والعملية

عليه افضل رحمة الله فان هذه الكلمات لو سلم حصول كل واحد منها
لغير النبي فلا تشبه في امتناع اجتماعها فيمن هو سر عليه تعالى كذاب
بل في غير النبي عليه السلام مطلقا وحاصل الثالث اننا لا نقسنا عن
حقيقة النبوة وحصلنا لها وحدها حاصله له عليه السلام فحكمنا
بنبوته وصدق دعواه قال الامام الرازي هذا برهان ظاهر من باب
البرهان الذي فان معنى النبوة اذا حصل وعده فيه انما يكون هو من سائر
الانبياء افضل واما اثباتها بالمجزة فمن باب البرهان الا في قوله
فلا يكون اليه وحي ونصب احكام فان قيل قد ورد في الحديث ان عيسى
عليه السلام يتول حكما عدلا فيكسر الصليب ويقتل الخنزير ويضع
الجزية ويريد في الحلال احبب بانه ليس في شيء من ذلك نصب حكم اكله
الصليب وقتل الخنزير فظاهرا انه علي ديننا فان الخنزير يكون نجس
العق حرم اقتناؤه والانتفاع به فيباح انثاقه واما وضع الجزية
ففي قوله من سر يعقنا ايضا لما دل عليه الاحاديث من انه يبيع حكم الجزية
وقد تروى عيسى عليه السلام ولا يبق الا الاسلام او السيف
وقيل انما يضعها لان المال يرضى حقا لا يقبل احدا كما ورد في الحديث
وذلك لغا البركات والخيرات وقلة الرعيات في الاصور لقرب الساعة
وسايع العلامات ويبيح ان يكون هذا مراد من قال انه من قبيل انتم
الحكم لانتها علقته وقيل معنى يضع الجزية بفرضها على كل كافرا بالجزية
بل بالسلم اذا لا يبيع محارب مقاتل قبل الصلح هو الجواب الاول واما
قوله يريد في الحلال فقد قيل انه يتزوج بعد نزوله فيكون ذلك
زيادة له عليه السلام في الحلال اذ لم يتزوج قبل ثم انه قد ورد في

اشنا

اشنا الحديث طويل فيبينها هو كذا لانه اوحى الله الي عيسى في قد احر
عبادا لا بد ان لاحد بقا لهم يعني يا جوج وما جوج فقوله لا يكون اليه
وحي اما ان يكون المراد الوحي كمنصب الاحكام ويكون قوله ونصب الاحكام
عطف عليه تفسير المراد او يكون المراد الوحي باجماع الكلام المتكلم
ولا دليل في الحديث عليه ثم الاصح انه يصلي بالناس ويوعمهم ويقتدي به
المهدي لانه افضل وامته اولي قال الساج لانه وان كان من
اتباع النبي عليه السلام لكنه غير مستعمل في النبوة وغاية علماء
الامة القشيرية بانبياء بني اسرائيل وقد ورد في اشنا الحديث
فيبيناهم بعد من القتل لسوون الصفوف اذا قيت الصلاة
فترى عيسى بن مريم عليه السلام فاعلم قال الساج وفي هذا دليل
علي ان عيسى عليه السلام يوعمهم في تلك الصلاة كمن هذا الحديث
قالوا معناه قصدهم عيسى عليه السلام لا حذسنة رسولهم والاقية
هم وقد ورد في الحديث كيف انتم اذا نزل عيسى بن مريم عليه السلام
فيكم وامامكم منكم وفي حديث اخر فترى عيسى بن مريم عليه السلام
فيقول اميرهم تقدم فصل لنا فيقول لا ان يصنعكم لبعضكم امرتكم
من الله تعالى لهذه الامة قالوا في الحديثين دلالة على انه لا يوعمهم
عيسى عليه السلام ولا يكون من امة محمد عليه السلام بل يكون مقرا
لدينه دعونا على امته وبعثه الخليفة له عليه السلام **قوله**
علي فقد بر استماله على جميع الشرايط اي شرايط الرازي وهو العقل
والنطق والعدالة والاسلام **قوله** اما بعد انبا لاجاع واما سها
فبعد الاكبرين هذا في الكذب بما يتعلق بالتبليغ والارسال اذ قد

ذلك المعجزة على صدقهم فيه دلالة قطعية ذكر القاضي أبو بكر خضعا
بما عهدونه وتذكروا حوز صدور الكذب عنهم سمعوا ونسبنا
في الامور التلقينية بنا على انه لا دلالة للمعجزة على عصمتهم عن
ذلك واما الكذب فيما عداها فالحق انه من عداد سائر الذنوب
على التقصيل الذي تاتي **قوله** معصوم عن الكفر قبل الوحي
وبعد عداوسهموا ولم يتبع خلاف صريح في ذلك غير ان الارزقة
من الخواارج حوزوا صدور الذنب مع قولهم بادل ذنب كفو **قوله**
واما الخلاف في ان امتناعه بدليل السمع او العقل فالمحققون من
الاشاعرة على ان ذلك مستفاد من السمع والاجماع والمعتزلة
على انه يمتنع عقلا لانه يؤدي الى النقرة وعدم الاتقياد فلا يكون
البعثة لطفا بل خذ لانا ولا يجوز ذلك عليه تعالى في حق المكاذ
فيهم من ينفع فيه اللطف فكون تركه الاصل بالتمسك اليه وما
يقال من ان الصدور لا يستلزم الظهور ولا تضاد الا فيه تجاوبه
ان جواز الصدور يستلزم جواز الظهور بالضرورة العادية
ومعلوم ان الفاسد فاسد **قوله** هذا كله اي من قوله وكذا عن
تقدم الكجابر الى هذا **قوله** والحق منع ما يوجب المنفرة
سوا كان ذلك معصية لهم كالظهور مثلا ولا كتمها الامهات
فانه لا ذنب للانسان في زنا امه لكن الطبع ينفذ عن اتباع اولاد
الزنا خصوصا في امور الدين **قوله** لكنهم حوزوا اظهار الكفر
تقية لان اظهار الاسلام حينئذ في النفس الى التملكة ورواية
يفيق الى اخفاء الدعوة بالكلية اذا دلت الاوقات بالتيقيد وقت

الدعوة

الدعوة لعدم الموافقة او قسوة وكثرة المخالفة وسؤوكته وايضا
بدعوة ابراهيم وموسي في زمن غرود وفرعون مع سدة خوفه
التملاك وما يقال من انه يجوز دفع الخوف باعلام من الله كما في
نبينا عليه السلام والله يعصمك من الناس فحوايد ان العصمة غير
لازمة فكيف اعلاها الا ترى ان الكفار قتلوا قريبا من الانبياء
ولم يسمع عن احدهم اظهار الكفر **قوله** تمصر وفمن ظاهره
ان امكن يريد ان كان له محمل اخر لا يلزم منه نسبة الذنب الى الانبياء
محمل عليه وان كان خلاف الظاهر جعلا بين الادلة والافعال على
انه ترك الاول او على الصغيرة سهوا او عدا او على انه قبل العنة
ملا قوله تعالى وصنعنا معك وزرك الذي اتفق ظهرك نيل
بظاهرة عليه له عليه سلام اقترف وزراي ونباد انقاصه ظهور
فيهم بكثرته ليقول لا سلم ان الوزر ههنا بمعنى الذنب اذ قد
يستعمل بمعنى الثقل كما في قوله تعالى حتى تضع الحرب اوزارها ذلك
والمراد ما كان ينشاه من الغم الشديد والحزن المفرط لا صراجه
على تركه بيبه والشرك بالله تعالى سلمناه لكن المراد ما ارتكبه
ترك الاول ولتنبيهه وزرا استغفار له منه عليه السلام الا
ترى ان الحسنات الا برار سبب المقربين وكذا انقاصه ظهور
تمويل لذلك او المراد الصغيرة سهوا او عدا او ما كان منه قبل
النبوة فالاية على الوجه الاول مصروفة عن ظاهرها بخلاف
الوجه الاخر اذ ليس فيها اخراجها عن ظاهرها بالكلية فتدبر
وقس عليها نظايرها **قوله** ولا شك ان حرية الامة بحسب

كل انتم في الدين يريد ان اصناف الخراف في الامة فيكون المراد خيرهم
من حيث انه دامة اي ذو صلة ودين فان الامة في الاصل الدين
قال الاخفش قوله كنتم خيرة امة تريد اهل امة اي خير اهل امة
فاخصل ما توهم من ان خيرية الامة تكون يجوز ان تكون لا بحسبه
الحال في الدين بل بوجه اخر ومنهم من قال ذلك الآية الكريمة علي
ان امة علي عليه السلام خيرا لام فيكون عليه السلام خيرا لانبياء
لان افضلهم امة فتأمل **قوله** لانه لا يدعي علي كونه افضل من
ادم عليه السلام وطوبان العرف علي اطلاق وله ادم واولاده
علي النوع كافي ابن ادم ومنه لمسلم فلا يخرج عن ضعفه وكذا
القول بان من اولاده من هو افضل منه لان ذلك مما اختلف
فيه واما قوله عليه السلام من قال انا خير من موسى بن مقي فقد
كذب فقد كتب قيل انه تواضع منه عليه السلام وهو احسن لكنه
محمول عن التطبيق من المذهب ومعني المدي وقيل ان المراد
غير النبي عليه السلام كما اذا قلت دخلت الدار وصرت من فيها
فان المراد غير التكلم وفيه ضعف وقيل المقصود بقوله خيرة في
الرسالة والنبوة لا في الرتبة والدرجة ولا ينبغي تعبد والاقرب
ان يقال لما حكى الله تعالى من قلة صبره علي اذي قومه وذمها به
مغاضبا كان تظنه ان يقع في نفس ادهم انه اسد صبرا منهم منه
وانت جرحا حتي لو اذني ما اذني وابتلي بما به ابتلي لصبره وسكر
فهني النبي عليه السلام عن ذلك وبين انه ظاهرا فاسد فلعل موسى
عليه السلام قد ابتلي بما ليس لادسان الصبر عليه يدان ومعني

قوله

قوله تعالى ولا تكن كصاحب الحوت هو الذي عن الوقوع في شدة و
ما يفتني اليه وافضلية بغيرنا عليه السلام لا يقتضي ان يصيب
الصبر عليه لينة **قوله** ولا يستحسرون يعنيون من خسر
البعير وخسر واستحسروا **قوله** فهو كقوله تعالى ليسبحون
الليل والنهار لا يفتر ون **قوله** محال باطل جمع بينهما كان البطلان
نظرا الي كونهم ميات والاستحالة نظرا الي الاضافة اليه تعالى
قوله تغريب وتقصير في حالهم فان الطواغوت ذلك علي عصمتهم
عن المعاصي ومواظبتهم علي الطاعات كما سبق فبذلك من ذلك حقي
اختلفوا في عصمتهم عن غير الكفر ايضا من المعاصي **قوله** بدليل
صحة استثنائهم منهم فان الاستثنا اخراج ولا اخراج دون الدخول
وحمل الاستثنا علي الانقطاع وان كان له محال فكيف قالوا ان صفة
الاستثنا محال وفيه فساد ايضا اليه لا بدليل كفي وقد تناوله
الامم السجود للملائكة حتي عوتب بقوله تعالى ما منعك ان
لا تسجد اذا امرتك **قوله** قلنا لا يكون كذلك بل كان من الجن
ففسق عن امر الله لا خطأ في تقرير الحكم الآية الدالة علي نبوته
وحمل كان علي صار معني انه انقلب جبارا وان كان من نوع الملا
يسمي بالجن عدول عن الظاهر من غير دالة **قوله** والحوافها
ملك كان له صيد وعنهما كفر ولا كبيرة اذ لم يثبت عنهما الاعتقاد
بنايبر السم ولا العلوية ولا غيره من المعاصي قد قبل قد اتوا عليها
السم ابتلا للناس فمن كان قتلهم وعذبه ومن مومن يحببه
ونواقه ولم يكن منهما غير العقليم ما دانه تعالى **قوله** وهو

ليكن

واحد لما عرفت او كلام الله تعالى صفة اذلية واحدة والكثرة
انما هي في تعلقاته واقسامه الحاصلة باعتبارها وفي الالفاظ الدالة
على تلك الاقسام وارايد بقده تكثره لا العدد الذي عرفت
في صدر الكتاب وسقائه تقاضا احاده في مرتبة الثواب علي
قرانها بل وفي بلاغتها ايضا وقول من قال ان هذا العطف قريب من
التفسير ليعيد من التفسير **قوله** يكون مستد على راجع الى السنة
بفضل ولا يكفر هذا في انكار المعراج على التفسير المذكور واما
انكار اصل المعراج فهو كغيره بلا شبهة وسيفصل في الكلام فيه
قوله واجب بان المراد في الامة الرويا بالجوهر جميعا بينهما وبين
اية الاسراء واما حديث عائشة رضي الله عنها والنبأ عليها بعد
الحجرة وقد تزوجها عليه السلام حديث السنة ومنهم من قال
المعراج معراجان ومارواه مالك بن عيسى وهو كان في النقطة
من الحظم او الحجر وقد ورد فيه ذكر العراق والسير ومارواه ابوذر
رضي الله عنه وكان في المنام من بيت امرهاني وربما اضافة عليه
السلام الى نفسه اذ كان سكنه ولم يذكر فيه العراق بل ان جبريل
اتاه فاخذ بيده وخرج به الى السماء **قوله** في السموات والارض
في المباحة **قوله** ومن قبله اي من قبل الولي بالتفسير المذكور
وهذا اتمار الكرامة عن الاستدراج واما سمونه اهانة وهو
بائع دلالة على تكذيب الكذابين كما روي عن مسالة الكذاب
اذا دعا لعمور لم يقرب عينه العور اصحمة فصارت عينه الصمحة
عورا وتمازا ايضا عما يسمى به معونة مثل ما يظهر من قبل العور

تقليصا

تقليصا لهم عن المحن والملايا قال السارح ومن ههنا قالوا ان الخوارق
اربعة انواع معجزة وكرامة ومعونة واهانة وكما علم لم يذكر
الاستدراج لانه اهانة بالنظر الى المال ولا السحر اما لانه تمسك
وتمويه وازالة لما لا اصل له فاهانة اليه كثير من المتكلمين واما لانه
راجع الى الاستدراج والاهانة واما الارهاصات فقد صرح صاحب
المواقف بانها من قبيل الارهاص الكرامات فان الابنية قبل النبوة
لا يقصرون عن درجة الاولى **قوله** والكتاب ناطق بظهورها
من غير محض ذكر فيما عدا حجة من غير ذكر ووجد عند هذا الورق
من غير سبب ظاهر ونساقط عليه لطيف الجني من التخلية الياسية
ولا يجوز ان يجعل ذلك معجزة لتركيبا عليه لسلام حمود لم يقارن
دعواه ولا ارهاصا لعيسى عليه السلام والاما علمت مريم من امين
حصل ذلك على انه لا معنى للكرامة الا ظهور الخارق على يد العارث
بابه تعالى وصفاته معقرون بعمل الصالحات غير معقرون بدعوى
النبوة وذكر فيها ايضا ان صاحب سليمان التي تعرضت لمقتبس من المعاني
البعيدة قبل ارتداد الطرف وليس ذلك معجزة لسليمان بل هو
كرامة لصاحبه لعين ما مر **قوله** وهو اصف بن برخا وزير سليمان
وقيل كاشيه وكان صديقا عالما اسمه اسطوم واما قال علي لا ينبغي
لانه قيل انه الحضرة عليه السلام وقيل جبريل او ملك ايد الله تعالى
به وقيل سليمان نفسه **قوله** بينا رجل سوق بقرة كلة بين طرف
لازم الاضافة الى المفرد لكنها قد تضاف الى الجملة كالاضافة الى
بالف لا ينافي كون توقف عليها كما في انا صغني غنا ما ونفع بعد

قوة

جيفة الجمل الاسمية والفعلية كما في بيته الخامسة
فبيننا قوسا للناس والامم امرنا اذا نحن فيهم سوره يتصدق
وقد جاءنا في بيده الى المصدر ايضا لقوله
بليضا معانقة الكفاة وروعه يوم اتيه له جري سلف
ولتضمنها معنى الشرح جيفة لم يكن لها بد من جواب وصح اذا واذا
المفاجاة في حوائها وعاملها حوائها اذا لم تدخل كلمة المفاجاة واذا
دخلت فان جعلت ظرف مكان كما هو مذهب البرد في ظرف مكان
لما بعدها ومن ظرف زمان له وان جعلت خارجة عن ظرفية مضافة
الي ما بعدها مرفوعة على الاتباع وتجعل بين خبرها مقدما عليها
او تجعل حرفا لا اسما كما ذهب اليه بعضهم وهو مختار في الامة او يحكم
بزيادتها وكونها لا للمفاجاة والعامل في بين علي هذين الوجهين
ما بعد اذا واذا وكذا ذكره في الامة وقد جعل العامل في بين معنى
المفاجاة **قوله** وسمع سارية كلامه جعل ذلك كرامة لسارته
والاظهر ان يجعل كرامة لعمرك ودية الجيش من بعد حيا وصله كلامه
الي سمع سارته وليس لسارته الا ادراك ما وصل لسمعه فتدبر
قوله والحاصل ان الامر الخارق للعادة فهو بالنسبة الي النبي
عليه السلام معجزة سواء ظهر من قبله او من قبل احاد امته لعدالة
عليه صدقه دعوته وحقية نبوته فهذه الاعتبار جعل معجزة
له والا فقدر وقت فكان حقيقة المعجزة بحسب ظهورها على
يد مدعي النبوة ومقارنتها لتخدي **قوله** ومع ذلك لا بد
من تخصيص عيسى عليه السلام كانه خصه عليه السلام مع وجود

غيره

غيره من الانبياء كما ذكره الشرح من ان العظماء من العلماء علي ان
الربعة من الانبياء في رتبة الاحياء المحض والياس في الارض وعيسى
وادرسي في السما اما لان حياة عيسى عليه السلام نزلت الي الارض
واستقراره فوقها مدة قد ثبتت بالاحاديث الصحاح بحيث لم يبق
فيه شبهة ولم يسمع فيه خلاف بخلاف غيره واما لانه لما لم يكن لهم
وجود ظاهر على الارض كساير الاحياء في وقت من الاوقات لم يعد
من الموجود من بعد نبينا وجودا مطلقا ثم لا يخفى ان المقصود ببيان
التفاضيل فيما بين الخلفا الاربعة وانهم افضل الصحابة الاحياء بعد
النبي صلى الله عليه وسلم لما كثر من الاحاديث الصحاح في مناقبهم ونفا
واستمرار امره والخلاف في تعيين افضلهم وفي خلافتهم ومن ههنا
ادرجوا مباحث الامة في علم الكلام مع خروجها عن مقاصد
فلو اريد كل بشر موجود بعده عليه السلام حصل الملام واستقام
الكلام واما فضله رضي الله عنه علي التابعين ومن بعدهم من الامة
فمع خروجه عن المقصود فيهم من فضله عن الصحابة رضي الله عنهم
اذ لا شبهة لاحد في ان خير القرون قرنه عليه السلام وان الصحابة
افضل الامة بل قد استمر ذلك حتى قد كاد يلحق بالقرن وريبت
الدينية وكذا كون هذه الاربعة افاضل الصحابة والابرهم وقد
استمر ذلك فيما بين الصحابة ايضا من قال ابن عمر كفا في رضا النبي
عليه السلام لا بعد له بابي كراحماء ثم عمر ثم عثمان ثم علي وعنه محمد بن
الحقبة قلت لا ياتي الناس خير بعد النبي عليه السلام قال ابو بكر
قلت ثم من قال عمر فاذا كانت الصحابة افضل الامة وهو لا افضل

هم

يلهم

الصحة فافضلهم افضل الامة بل افضل جميع الامم **قوله** من غير علمهم
اي عكس وتوقف كما روي انه عليه السلام قال ما عرضت الايمان على
احد الا وكان له كبرياء عظيم ابي بكر فانه لم يتبعه ولم يتردد
في امر العراج فقد روي انه عليه السلام كان نائما في بيت ام هانئ بعد صلاة
العشا واسري به ورجع من لييلته وفيها قصة علي ام هانئ وقال
السمون وصليت بهم وقام ليخرج الى المسجد فتشفت امرها في
توبه فقال عليه السلام مالك قالت اخشي ان يكذبك قومك ان
ثم اخبرهم فقال وان لم كذبوني فخرج فجلس اليه فوجعل فاجبه
رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد بئ الاسراف فقال ابو جهل يا معشر
كعب بن لؤي هل تجدتم من بين مصنفق وواضع يده على راسه
تحيوا وانكارا وارتناس من كان امن به وسعى رجال اليه يكره
رضي الله عنه فقال ان كان قال ذلك فله صدق قالوا صدق الله
ذلك قال لا صدق الله علي بعد من ذلك فسمي الصدوق **قوله** الذي
فرق بين الحق والباطل تيسير الى وجه تستبينه بالفارقة وكانه رضي الله
عنه لفرط مما بينه وغاية تفضله في الدين كان الناس يهابونه فلا
يأتونه بساطل الدعوى وزور الشهادة فلا يجري بين يديه الاكلمة
الصدق ولا ينطبق فضله الاعلى الفصل الحق **قوله** ولم يخذله
المسألة مما يتعلق به شيء من الاعمال حتى يكتفي فيه بالظن ويحفظ
الى ترجيح احد الطرفين للعمل بوجهه وليس الموقف فيه بحسب
شيء من الواجبات الدينية او الدنياوية اذ لا يجب ان يكون الاما
افضل حتى يكون الموقف نصليا للصحة روي الله عنهم

فالاولي

فالاولي التوقف احترازا عن المصوول وتفصيل المفضول **قوله** كانوا
متوقفين في تفصيل عثمان بل قد مال بعض عنهم الى تفصيل علي رضي الله
عنه **قوله** فللموقف جمعة لان الثواب عندنا افضل من الله تعالى ليس
جزر اللطاعة حتى يسيء لبيكر تمام على كثرته فلا مطمع في معرفتها
من جهة العقل والاجاز من الطرفين مع كون اكثرها احاد متعارضة
والوجه اتباع السلف وللموقف جمعة **قوله** وان اردت كبر ما يبد
ذو العقل من الفضائل فلا لاذ فضائل كل واحد منهم كانت معلومة
لاهل زمانه وقد نقلت النبا صبرهم وكالاتهم فلم يبق للموقف بعد
ذلك وجه سوى الكابرة وتكذيب العقل فيما يحكي به عقله هذا
والمفضول عن بعض المتأخرين انه لا جرم بالافضلية بميزة المعنى
ايضا اذ ما من فضيلة تروي لاحد هم الا لغيره مشاركة فيها
ويتقد برخصا صدهم بما قد يوجد لغيره ايضا اختصاص
يعتبرها على انه يمكن ان تكون فضيلة واحدة ارجح من فضائل
كثيرة اما لشرافها في نفسها او لزيادة قيمتها **قوله** في
سقيفة بني ساعدة من اسما الاسد ومنه اسمي الرجل وبني
ساعدة قوم من الخزرج والسقيفة نوزن الصيغة ومنه
سقيفة بني ساعدة وهي بمنزلة الدار لهم **قوله** بعد توقف
كان منه وذلك لانه لم يتفزع قبل ذلك للنظر والاحتماد
لما غشيه من الكابة والحزن على مفارقة رسول الله صلى
الله عليه وسلم فلما فاق وتامل دخل فيها دخل فيه الجماعة
قوله وترك الخلاف شورى بين ستة اى جعلها بينهم

يتساورون ويعينون من هوانهم من محب رايهم وانما جعلت
 كذلك لانه رايهم الفصل من عداهم واحتج بالخلافة من غيرهم
 وقال في حقهم ما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عنهم راض
 ولم يتخرج في نظره واحد منهم ما راوا وان يستظهر برأي غيره في
 التفتين التفتين ولذلك قال في حقهم ان انفسوا اثنين واربعه
 فكونوا مع الاربعه سلاسه الى الاكثر لان رايهم الى الصواب
 اقرب وان تشاوروا فكونوا في الحرب بالذي فيه عبد الرحمن **قوله**
 وما وقع من الخلافات والمماريات يعني قد روي ان جماعة مما
 الصحابة قد اختلفوا على بصره على الخروج معه الى الحرب
 وحاربه فرق منهم ومن سائر المسلمين كحرب الجمل وحرب الصفين
 وحرب النهروان يدل ذلك على عدم صحة خلافته والافتراف
 بصليبه الصحابة وتقسيمهم فاجاب بان ذلك لم يكن عن نزاع
 بل كان عن خطأ في الاجتهاد كحرب معاوية وانكر واعلم بترك
 القود من قتلة عثمان رضي الله عنه بل زعموا انه ما لا علي
 قتله والمخطي في الاجتهاد لا يضل ولا يفسق **قوله** ولعل
 المراد ان الخلافة والاقراب يقال حقيقة الخلافة اعني
 النيابة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في ادا وظائفه من
 واقامة حدوده من غير متابعة سلطان الهوي والتوسل
 بغيره الى جلب كذا الدنيا ونية والاغراض التمهيلية كما هو
 شأن الملوك ثلاثون سنة **قوله** وانما الخلاف في انه هل
 يجب على الله ما ذهب اليه الامامية والاسماعيلية او على

الخلق

الخلق بدليل سمعي وهو مذاهل السنة او عقلي وهو مذاهل الفتن
 والزيدية واعلم ان المخارج لم توجب نصبا لاما يمكن طائفة منهم
 او جنتهم عند الفتنة وطائفة اخرى عند الاسن الا انه لم يعتد
 بخلافهم لما عرفت من انهم خواارج فلا تفقد عليه لاجماع **قوله**
 من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية فان العرب
 في زماننا الجاهلية لم تترك لهم ملة ولا ملة تتجهون على معاليها
 وما تظنون على اسرارها لم يكن لهم ايضا امام مطلق يعوم دنيا
 منهم بالانصاف والانتصاف ولهذا كانوا كالزباب الشارقة
 والاسود الضاربة حتى يعضهم على بعض ولا يبعدون عن علي سنة
 ولا فرح من لم يعرف امام زمانه وانه في ظل امائه فكما انما
 عيسى جاهلية فقد مات ميتة جاهلية **قوله** جعلوا اهم
 المهمات نصبا لامام قال الشارح انه روي انه لما توفي النبي صلى
 الله عليه وسلم خطب ابو بكر فقال ايها الناس من كان يعبد محمدا
 فان محمدا قد مات ومن كان يعبد الله فليعبد الله فانه حي لا يموت
 لانه لم يمت الا من من يقوم به فانظروا وهذا اراكم رحكم
 الله فبادروا بما لا ياب فقالوا صدقت ولكن ينظر في هذا
 الامر **قوله** فان قيل فليكن في ذي الشوكة والرياسة
 العامة اما ما كان او غيره يريد ان ما ذكرنا يقيد عموم الراي
 بالنبوية واما شمولها لأمم الدنيا فليس هو المعنى في الامام
 فلا **قوله** بنا على ان الامام انما يستقر في الخلافة شرطا
 مثل ان يكون مجتهدا في الاهول والفروع سيما اذا راي له

قد
 خطبها ابو بكر فقال ايها

سنة

بعبارة في امر الحرب وتزني الجيوش وسد الثغور وغيرها فلا يشترط
في الامام ذلك **قوله** واما بعد الخلفاء العباسية فالامر مشكك اذا
لم يتفق الامة بعد هم ان يلي امرهم فربما يجمع شرائط الامامة
فيلزم تضليلهم وترك الواجب عليهم وربما اجاب بالسارح بانه
انما لزم العصاة لانه لو تركوه عن قذرة واختيار لا عن محبة
واضطراب قال همنا بجمنا اخر وهو انه اذا لم يوجد امام فلي
شرائطه وباع طائفة من اهل الحل والعقد فربما يفتي بعض
الشرائط من غير نقاذ احكامه وطاعة من العامة (واسره)
وشوكة بهاتين صير في مصالح العباد وسعد رعليه نصب والقول
لمن اراد فعل يكون ذلك اثباتا بالواجب وهذا يجب علي ذي
الشوكة العظيمة من ملوك الاطراف المتفقين بحسن السياسة
والعدل والانتصاف ان يعرض الاسرائيل بالكلية ويكونوا
له يد كسائر الرعية **قوله** مجده الباقى رسمي بذلك للتفكر
في العلم التي توسعه فيه والكاظم من كظم الغيظ اجترعه او من
الكاظم بمعنى السكوت **قوله** وسيظهر فيما لا يدرك
لانكار عليهم في انه سيظهر المهدي وتتملك الامور سبع سنين
وملا الارض فتنسا وعد لا مملكت ظلمنا وجورا وانه من
عثرته عليه السلام من ولد فاطمة اجلي الجعدة اقبى الالف
لواطي اسمه اسمه عليه السلام واسم امه اسم امه عليه السلام لما
ورد من الاخبار انه علي ذلك واما الانكار عليهم في انه مخلوق
الان هي مختلف محمد عمره اسما واداءا رجا عن المعتد وانه امام

زمانه

زمانه مدة حياته والله ابن الحسن العسكري **قوله** مع عدم القطع
بعصمة يعني انه قد ثبت باجماع الصحابة امامة ابي بكر مع الاجماع
علي انه غير واجب العصمة فلو كانت العصمة شرطا لامامة الحاكم
الاجماع علي امامته باجماعا علي عصمته فكان واجب العصمة تقطوعا
بذلك والواقع خلافه وبهذا التقدير سقط ما قيل من انه
لا ينبغي للاجماع علي عدم وجوب العصمة بل حاصله يرجع الي ادعاء
الاجماع علي عدم استواء العصمة وهو عند المختم متزعزع ومسا
توهم من ان الشرط هو العصمة لا العلم بالعصمة علي ان عدم العلم
بشأنه مفيد ومن الصحابة ممن في **قوله** وغير المعصوم
ظالم اما لنفسه او لغيره ايضا **قوله** فلا يناله عهد الامامة
ما هو المراد بالعهد في الآية بقرينة قوله تعالى اني جاعلكم لعاقلين
امامنا قال ومن فريضة وفيه منع اذ قد ذهب اكثر المفسرين الي ان
المراد بعهد النبوة **قوله** فغير المعصوم لا يلزم ان يكون ظالما
او ربما يكون مرتكبا لعصية غير مستقلة للعدالة ممكن
الصفاير من غير اضرار او كانت مستقلة وقد تاب عنها واصلا
وعلي التقدير من فهو غير معصوم اذ العصمة عندنا عبارة عن
ان لا تخلو الله تعالى الذنب في العبد واما تقصيرها بمكة تمنع
من التجوز فتولا يستقيم علي اصولها السنة ثم السارح يحتاج
في شرح المقاصد توسعة في الجواب فقال غير المعصوم ايجوز
ليس له عصمة لا يلزم ان يكون عاصيا لمقتل فضلا عن
ان يكون ظالما فان العصية اعم من الظلم فليس كل عاصي ظالما

ع

على الاطلاق ومبناه على ما ذكره ههنا من ان الظلم ارتكاب معصية ما
 يستقطب للعبد انه يفتقد مع عدم التوبة والاصلاح على ما توهم من ان
 الظلم هو العقدية مع الغير لا اذ لا يخفى ضارده **قوله** وهذا معنى
 قولهم لطف من الله تعالى لا يخفى عليك انه انما ينسب بتفسيرها بالملك **قوله**
 لا تزيل المحنة هي ما عصى به الانسان كالبلية لما يفتلي بمكايده
 اي يختير هل يصير امر بغيره والمراد بها ههنا التكليف باعتبار
 انه يمتحن به العباد كما قال تعالى ليميلوكم اليكم احسن اعلا **قوله**
 واما في الشوري فالخلا بقرلة امام واحد زعماء يوهبهم بان معني
 جعل الامامة شورى بين عدد نصب جميعهم اما ما يثبت ورون
 في الاحكام ويعتقونه بانفاقتهم حد ود الاسلام وهو خلاف
 المهور من معني هذا اللفظ وخلاف ما استهزئ به من غير رضى الله
 وخلاف ما ذكره من ان جعل الامور شورى بقرلة الاستقلال الا
 المستخلف عمر المعين ونيبش ورون وتيقنون على احد **قوله**
 مسلما اذ ولاية الكا فزنا فقة حرا اذ لا ولاية للعبه ذكر اذ
 المرأة قاصرة الولاية عاقل لا باع اذ المحبون والصبي ليس من اهل
 الولاية والسلف كانوا ينقادون لهم فكان اجماعهم على صحة
 امامة اهل الجور والفسق **قوله** فنقا اولي لان الرجع اعسر
 من الدخ وفيه ضعف لان عدم اشراط العصمة لا يبدل على عدم
 اشراط العبد التكليف وقد صرحوا بانها شرط اذ الامامة
 مقترنة بقراب اناس واهوالهم والجنائهم والفسق لا يورث
 ان يقتصر فيها لا على وجه الشرع فيضيق الحقوق **قوله**

لجميع

لقد قد جعل البر واليسى



لجميع مسائل الفقه كذا قد يكون المتكلم كما فرقت انما يبحث عن العقائد ولا عن
 كما يجب الاعتقاد لحقيقته **قوله** والامامة جعلها من مقاصد
 علم السلام وان كانت هي ايضا من الفروع عندنا بنا على ان نصب الامام
 من الافعال الواجبة عليها لما اذ السلف الحقوا باحتياجا واخر الكتب
 الكلاسية وبناء على انه قد شاع بسببها خرافات من اهل البدع والا
 في حق كبار الصحابة والائمة الحمد بين فتناب وفتح المطامع عنهم
 بمباحث الكلام صونا لعقائد المسلمين عن الزيف في الدين بسبب الميل
 الى ما يكمونه ويحكونه ويحسونه ويسدرون في قلوبها في
 تحريف الكلام حيث قالوا هو العلم الباحث عن احوال الصانع والنبوة
 والامامة والمعاد على قانون الاسلام بل هي من مباحث هذه العلم
 حقيقة على راي الشيعة القائلين بوجوب نصب الامام عليه
 تعالى **قوله** لا يبلغ مداحهم ولا ينصفه المدريج الصاع
 والنصف مكباله وداله وبجي بمعنى النصف ايضا كالشعر بمعنى
 السد ايم لا يبلغ اجر اتفاق احد ثم مثل احد من ذهب اجر اتفاق
 احد هم مداح الطعام ولا نضيفا وذلك لصدق ثبنتهم وخلوص
 طوبيتهم مع ما لهم من البوس والفضر قوله لا تنفذ وهم غرضنا من
 بعد في اي موصافهم من المنكرات والفواحي قوله ينبغي
 جميع اي تبسيع جميع او سلبا بجمي وكذا معنى قوله فيبغضني
 قوله فلما انه يعلم من احوال الناس ما لا يعلمه غيره فلمعله كان
 منافقا هذا اذ كان الملعون معينا واسا ان كان غير معني فقد
 انه يجوز الدعوى عليه كقوله عليه السلام لعن الله الواغصنة

والمستوصلة والواشئة والمستوشمة والسرفمة ان ذلك ليس يلحق
احد في الحقيقة بل هو مسمى عن الفعل الذي ترتب له على وجه
لحقه وايجاب بعد فاعله عن ربه الله تعالى وسفاعة رسوله عليه
السلام قوله نعم قد يقع تردد في ان مرتبة النبوة افضل امر مرتبة الولاية
فمنهم من قال بالاولى بالاولى بناء على ان النبوة تكمل للغير والتكميل
بعد الكمال وفوقه ومنهم من قال بالثاني رعايا ان الولاية عبارة
عن العرفان بالله وصفاته وقرب منه رغبته في كرامته عبده واكرامه
والنبوة عبارة عن السفارة بينه وبين عبده وتبليغ احكامه
اليه والقيام بخدمة متعلقة بمصلحة العبد وقيل للولاية مراتب
متفاوتة وانما الترددين ولاية النبي ولا ونبوته والترجيح
من جهة ان نبوته متعلقة بمصلحة الوقت والولاية لا تتعلق
بالوقت وهذا اقرب فان قلت هذا البحث من مقاصد الفقه
فلم يرد في مباحث الفقه قلت لو سلم فلم يرد جميع المباحث
التي اشار اليها بعد الفراغ من مقاصد الفقه خارجة عن الفقه
بالكلية بخلافها انما ليست من مهماته ومقاصد مقاصده وسبب
عليه نفي من المقالة المسائل من هذه الجنس فلا تعقل **قوله**
عصمة منما اي حفظه اما بان لا يخلق فيه الذنب او يوفق
للتوبة والاصلاح علي ان عدم حقوق ضرر الذنب بان يغفده
بفضل رحمته لا يستلزم سقوط التكليف عنه كما في الذنب المغفور
قوله المراد بالنفس هنا ليس ما يقابل الظاهر الى اخره اللفظ اذا
ظهر منه المراد كان ظاهرا بالنسبة اليه في اصطلاح اهل الفقه

وانما

وانما ذلك بشهادة السوق ليس بضا فاذ انضم الى ذلك ما
احتمال التأويل والتفويض ليس مفسرا وان لحقه ما يدفع
احتمال النسخ يسمى محكما واذ لم يظهر فان كان ذلك لعارض يسمى
حقيقا وان كان لتقيد اللفظ فان كان مما يدرك عقلا يسمى مثالا
او نقلا يسمى معجلا واذ لم يدرك اصلا يسمى متشابها ومحل واحد
من هذه الاقسام يقابل ما رايه علي الترتيب والنصوص ههنا الفا
القران والحديث والمراد من قولها ما يدرك عليها بحسب الاوضاع
اللفظية علي الاستعمال الشائع وهذا لا ينافي خفا المراد بوجه ما
قوله النصوص القطعية من الكتاب والسنة المتواترة مثل
والمفسر منها واما الظاهر والنص فيضلل منكرها ولا ينفك
اذ لا يفيد ان اكثر من الظاهرين علي الاصح **قوله** كحسب الاجاد مثلا
وان يحكم الترتيل ناطق به هكذا اول الحديث عليه بعبارة
لا يقبل التأويل حقيقة صار ذلك من ضرر ربيات الدين فانكاره مكابرة
محضة وتكذيب الدين صريح وتأويل النصوص الدالة عليه بالامور
الراجعة اليها كقوله النفساني مهت صرف فانك صراح **قوله**
لما شق عليه لا يكفر لان حرمة الخمر تابعة لمصلحة الوقت وهو
رمضان امر يقدر في نفسه مما لا ينافي الحكمة كما في الامر السالف **قوله**
وعن محمد انه لا يكفر هو الصحيح واصل هذا مبني علي الصحيح بخلاف
في ان من استحل حراما غيره هل يكفر ام لا فان حرمة وطأ الحائض المجاورة
الاذني **قوله** وفي استحلال اللواط امراته لا يكفر علي الاصح لانه لا ينفك
فيه **قوله** وكذا الوامر رجلا ان يكفر بالله او عزم علي ان يأمروه

يكفر لانه رضي بالكفر والرضي سوا كان بكفر نفسه او بكفر غيره
قوله والجمع بين قولهم لا يكفر احد من اهل القبلة اي من توجه
 قبلتنا وصلي صلاتنا ثم انه لا كلام فيما ذكره من الاشكال لان الظاهر
 ان القائل بالكفار من قال باسائه لا يقول بتلك القاعدة فيصح
 عن ذلك كلام المواقف حيث سمع تلك القاعدة لجهور المتكلمين
 والفقهاء وانتم بما يدلها ثم اورد عقالة بجانبها بفضل المواضع
 التي اكفر فيها بعضهم بعضها واجاب عنها بما حفظه علي تلك القاعدة
قوله فمنهم من كان يزعم ان له راي من الحن والحن وتابعه يقال له لفلان
 راي من الحن علي تعييل اي مبني ولفلان تابعة اي قرين من الحن
 يتبعه والتا للفتل ويصد فهم ما روي انه عليه السلام انه سئل
 عن الكهان فقال ليسوا بشي فقال رسول الله انهم يحذون اجابا
 بالشي يكون حقا فقال عليه السلام تلك الكلمة من الحن يحفظها
 الحن في يقربها في اذن وليه قرا الرجاجة فيخلطون فيها اكثر من
 مائة كذبة **قوله** من اذا الشبهة توافد الوجود او يلائمه **قوله**
 مبني علي نفسه لفظ الشبهة انه الموجود كما ذهب اليه الاشاعرة
 والعلوم كما ذهب اليه الجاحظ ومعتزلة البصرة او ما يصح ان يعلم
 ويخبر عنه علي ما وقع في كلامهم من جوار الله ونقل مثله عن سيبويه
 وبعضه جعله اسما للمجسم وبعضهم للمخاد **قوله** برفع العقاب
 عن مقبولة تلك القرية اربعين يوما فاذا كان مجرد الاموال المرور
 رافعا والابتهال او لي ياد يكون نافعا علي انه لا قائل بالفضل
قوله وهذا الجابة فان قلت لم لا يجوز ان يكون اخبارا عن
 كونه

ما يكفر احرم اهل القبلة اهل
 تربية قبلتنا وطاعتنا

كونه من المتظنين في نفس الله من غير ان يثبت هذا علي دعاه قلت
 يا اياه تزيينه علي دعاه كما قال تعالى رب فانظرني الي يوم يبعثون
 قال فانك من المنظرين الي يوم الوقت المعلوم **قوله** حذيفة في
 الاصل تصغير حذفة واحدة المحذف وهي غم سود صغار من
 غم البحار واسيد تعييل من اسيد الرجل بكسر صا كاف لا سد في
 اخلاقه وغفار بكسر الغين ابو قبيس من كثافة فيهم قال رسول
 الله صلى الله عليه وسلم غفار غفر الله لها وسلم سألها الله وعصية
 عصت الله ورسوله **قوله** وذكر الدخان عن حذيفة انه قال رسول
 الله وما الدخان فقال عليه السلام فتلى قوله تعالى فانقلب يوم
 تاتي السماء دخان مبين يعني الناس وقال بيلابني المغرب والمشرق
 يمكث اربعين يوما وليلة اما المؤمن فيهيبيبه كهيئة الزكوة واما
 الكافر فيكون كالسكون يخرج من مجريه وادنيه ومن دبره وعما
 علي رضي الله عنه يدخل في السماع الكفرة حتى يكون راي احدثهم
 كالراس الحسد وتكون الارض كلها كبيت او قد فيه وليس فيه
 حصاص **قوله** والدجال قد ورد في الروايات انه رجل جسيم
 تصيرا في احمر اعور شاب جبالا الشعر جرد فقط كان عينيه
 عنبه طائفة مكتوب بين عينيه كافر يقره كل مؤمن قاري وب
 قاري يخرج من ارض المشرق يقال له حراسان اقوام كان وجوههم الجاه
 الطريقة ويتبعه من يهودا صهيون سبعون الفا عليهم الطيب الستة
 يمكث في الارض اربعين يوما يوم كسنة ويوم كجمعة وسائر ايامه كسائر
 الايام ثم يترل عيسى عليه السلام فيطلبه حتى يدركه بين يدي لا يفتلك

اسيد وحزينة

الرضاء على امر الله والموت
 يمكث اربعين يوما ويوم

وصية الرسول من جبريل

يتبعه من يهودا صهيون
 يمكث اربعين يوما

انما قيل في قوله

قوله والدابة قيل هو رجل والاكثر عود علي هذا دابة لها ارج
 قوائم روي ان لها راس ثور وعين خنزير واذن قمل ولون قمر وصور
 اسنمة وخاصرة هرة وقرن ابل وقوائم يعبر بين كل مفضلين اربعة
 ذراعا وفي الحديث ان طولها ستون ذراعا وعذابي هرة ان فيها من
 كل لون وما بين قرنيها فرسخ للواكب وفي الحديث انما تخرج من صفا ال
 ما يبدو راسها ذات وبر ورئس لا يدركها طالع ولا يفوقها هار
قوله وطلوع الشمس من مغربها حين غربت الشمس اندر كما بين
 تذهب هذه قلت الله ورسوله اعلم قال فانما تذهب حين تشرق
 تحت العرش فتستادون فيودن لها ولو شك ان تسجد فلا تقبل منها
 ويقال لها ارجي من حيث حيث تقطع تن مغربها فذلك قوله
 تعالى والشمس تجري لمستقر لها فان مستقرها تحت العرش
قوله ونزول عيسى بن مريم عليه السلام وفي الحديث انه ينزل
 المنارة البيضاء في شرق دمشق بين سمرودين واصفا كقيد
 علي اجنحة ملكين اذا طافا راسه قطر واذا رقعته مكرمة مثل
 حبان اللؤلؤ فلا يحل لكا فرحده ربح نفسه الاموات ونفسه
 منتهى حيث يدهني طرفه **قوله** ويا جوج ويا جوج هما من ولد
 يافث وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم في صفته لا يموت احد
 منهم ينظر الي الف ذكر من صلبه كلم قد حملوا السلاح قيل هو
 صنفان طول مفروطا الطول وقصار مفروطا القصار القص
 وروي انهم يابون البحر ينشرون سماءه ويكونون دوابهم يكونون
 الشجر ومن طبقه دابة من لم يتحصن منهم من الناس ولا يبدرون

كذلك الشمس من غير

يا جوج ويا جوج روي في الحديث

ان ياتوا

ان ياتوا مكة ولا المدينة ولا بيت المقدس ثم يبعث الله نوحا في اقصايم
 فيه خل اذا نهم فيموتون **قوله** خشف بالمشرق في الصحاح يقال
 خشف الله به الارض خسفا اي غارب فيها فاول واخر ذلك نار
 تخرج هي غير النار التي ذكرها عليه السلام حيث قال اول انوار
 الساعة نار تحترق الناس من المشرق الى المغرب وعنه عليه السلام
 ان اول الايات خروج اطلوع الشمس من مغربها وخروج الدابة
 علي الناس وهي وابيها كانت قبل ما جهمها صا حبتها قال لا خري
 علي انرها فربنا **قوله** فذهب الي كل احتمال جماعة قال السراج
 في التلويح لمحمد اربعة مذاهب الاول ان لا حكم في المسألة قبل
 الاجتهاد الا جهمها قبل الحكم ما ادي اليها من المجتهد واليه ذهب
 عامة المعتزلة ثم اختلفوا فذهب بعضهم الي استواء الحكمين في
 الحقيقة وبعضهم الي كون احدهما احق الثاني ان الحكم معني ولا
 دليل عليه والعمود عليه كالعمود علي دين فلم يصاب
 اخر ان ولم احظ اجرا لك واليه ذهب طائفة من الفقهاء
 والمتكلمين والثالث ان الحكم معني وعليه دليل قطعي والمجتهد
 مأمور بطلبه واليه ذهب طائفة من المتكلمين ثم اختلفوا في
 ان الخطي هل يستحق العقاب وان حكم القاضي بالخطا هل ينقضي
 والرابع ما فصله في هذا الكتاب **قوله** لا اله الا الله
 والعلم بالذكر حجة فانه وان لم يدرك علي نفي الحكم عما عدا المذكور
 دلالة كلية لكنه يدل عليه في هذا الموضع بحجوة المقام كما
 لا يخفى علي من له معرفة باقائين الكلام ومعني هذه الاستدلال

اول الايات خروج اطلوع
الشمس من غير

علي جواز الاحتجاج على الانبياء وجواز الخطأ عليهم فيه وقد اقيم الله لآله
 علي ذلك في موضعين يدل على هذه الآية ايضا فان حكم داود
 عليه السلام لو لم يكن باحتجاجه بماده بل كان بالوحي لما حاز اعتراض
 سليمان عليه السلام ولما حاز رجوع داود الى ماله وقضته مشهور
 وقد احبب بان المعنى ففهمنا هاهنا ان الحكومة التي هي الحق والفضل
 وانما اعترض عليا عليه بنا على ان ترك الاول من الانبياء بمنزلة الخطأ
 من غيرهم ولم يذم اقل غير هذه الا وفق بالفريقين وما يدل على قوله
 تعالى وكلا انبينا حكما وعلما فانه لو لم يكن اجتهدا في هذه الحادثة
 حكما وعلما لما كان لهذا الكلام في هذا المقام معنى ولا يخفى انه لا يتم علي
 من قال بامتنوا الحكمين **قوله** القياس يظهر لامتنيت وذلك
 عليه ورد عليه بان القياس عند الحكم مثبت لا يظهر واهنا الحكم
 الاحتجاجي قد ثبت بغير القياس من الادلة الظنية كمنه والشرط
 والصدق ولا دلالة على وحدة الحق فيه **قوله** فلو كان كل مجتهد
 مصيبا لزم انضاف الفعل الواحد بالمتنايين لان المجتهد عامل
 بمعنى النفس او بمفهومه فيكون الحكم المجتهد فيه عاملا للاستخاص
 فعند اختلاف الاحكام بين يلزم ما ذكره ومبني هذا انه لا يدل
 على ان القياس مظهر وان الحق في الاحكام الثابتة بالمصوص بالماخذ
 المختلف فيها واحد وشي منها غير مسلم عند الحكم **قوله** بل
 بالضرورة اي الدينية والاعتقادية الضرورية العقلية والاضطية
 بمعنى كثرة الثواب لا سيما عند من يرى الثواب مجرد فضل من الله تعالى
 مما لا يكاد يصح بوجه بل لا يتصور معرفة ذلك بالنظر العقلي الصرف

الشرع مجرد من الله تعالى

ايضا

ايضا **قوله** علي وجه التعظيم والتكريم فيد به ثم يقدر لا ثباته
 باله ليلد فعلا قبل امتداح امرهم بسجودهم له لا يدل على تفضيله عليهم
 اذ علمه لم يكن لتعظيمه بل ابتداء للملايكة ليعتبروا بالمطيع من العاصي
 او لم يكن السجود في عرفهم غايته في التواضع والخدمة بل بمنزلة السلام
 في عرفنا فان دلالة امثال ذلك دلالة عرفية تختلف باختلاف
 العرف والعادة ويمتثل ان يكون سجودهم لله تعالى وادم بمثابة
 القبلة فذفع هذه الاحتمالات بان قوله تعالى كرمته يد لعل ان
 اسماء تكريمة اذ لم يسبق ما يدل على هذه التكرمة سوى الامم
 بالسجود فيكون تفضيله عليهم **قوله** الثاني ان كل واحد من اهل
 اللسان التي احره فانه تعالى لما قال للملايكة على صورة المشاورة
 التي عاين في الارض خليفة تاملوا في حال ادم فلم يلقوا على وجه
 الحكمة في استخلافه ولم يردوا الامر الى علمه وقضايه فقالوا
 اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك
 ونقدس لك تعجبا من استخلاف الفضول مكان الفاضل واستبدال
 اهل الطاعة باهل المعصية مع احاطة علمه وكما احكمت تعالى قاله
 سبحانه علم ادم الاسماء لما اراد تفضيله عليهم واعلامهم وجه الحكمة
 في فضله ثم عرض للمسيكين على الملايكة فقال انبيوتني باسماء
 هو لا ان كنتم صادقين فيما زعمتم من انه لاحكمة في استخلاف ادم
 فلما عجزوا عن الجواب قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا قال
 يا ادم اني جيت باسمائك فلما انباه باسمائهم عجبوا وتنبهوا لخطائهم
 وعلموا ان الخير ما اختاره الله تعالى وان الفضل بيد الله يؤتيه

الاحتجاج على ادم

من ليسا قد لث الالية علي فضله عليهم اجمعين فتكون جميع الانبياء افضل
من جميعهم اذ لا تقايل بالتفصيل **قوله** وقد حضر من ذلك بالاجماع تفضيل
عامة البشر علي رسل الملايكة يريد ان المراد بالاراهيم اسمعيل واسحق
وارلادهما ويدخل بيننا علي سلام وبال عمران موسى وهرون اينا
عمران بن مهمر وعيسى ومريم بنت عمران بن ماثان والعالمين عام الاجناس
ماسوي الله تعالى قد لا الية بظواهرها علي تفصيل الاراهيم وفيهم من
عوام البشر علي رسل الملايكة فبقيت معمولا بها في سوي ذلك
والعام اذا حضر منه البعض بقية النظر فيما عداه والظن كما في لغزنا
اذ لا يدعي في هذه المسألة ان يد من الظن اذ لا قطع فيه لا بقيا ولا بالها
وهذا هو المراد من كون المسألة الظنية والاذلا كلاما عما من الاصول
الاعتقادية والمسائل العلمية والاكتفاء بالظن والتعميم ليس الا للتم
عن القطع واليقين ثم المذكور في شرح المقاصد انه حضر من الاراهيم وال
عمران غير الانبياء وقيل حضر من رسل الملايكة والوجه هو الاول اذ
لا فضل لجميع الاراهيم وال عمران علي ما عدا رسل الملايكة وهو ظاهر
قوله ولا شك ان العبادة وكسب الكمال مع الشواغل والصوارف
اشق وادخل في الخلاء فيكون افضل لا يقال عبادة الملايكة اكثر وادم
انهم يسجدون البديل والمنار لا يفترون والاخلاص الذي به نوال العمل
ويرجع بقوله فيهم اصدقة وبنيتهم اقوي لان طريقتهم العيان لا البيان
والشاهدة لا المراسلة وهم من البشر اتفق وعلمهم اركي لا نقول
قد ثبت بالمدرسي ان افضل الاعمال اخرها والتوجه بالذكوة والدوا
غير مفيد لان كثرة الثواب ليست بكثرة العمل الا ترى ان كلمة الشها

يتروى

يتروى عليها من الثواب مالا يتروى علي ما يزيد عليها من الطاعات انما
تصانعة وباقي الصبغات كونهما اقوي واريد في الملايكة غير مسلم وما
ذكر في بيانه لا يفيد بالنسبة الي الانبياء علي ان الامان بالعباد افضل
قوله والجواب ان مبني ذلك علي الاصول الفلسفية دون الاسلامية
فان الملايكة عندنا ليست من قبيل المجرذات بل من قبيل الاجسام وكون
كالحكم بالفعل ايضا بمعنى انه ليس لهم كمال متوقع متنوع عندنا وايضا
علمهم بالذكو ان ما ضيما وانبياء غير مسلم وباقي المقدمات مسلمة عند
ايضا وان اختلفت الماخذه فكما لا يفيد الا فضلية بمعنى كثرة الثواب
تلي لو فرض تمام جميع المقدمات لا يفيد لها ايضا بل بقوله جميع الادلة المذكورة
فيما بعد لو فرض صحتها وعمامها لا تدل الا علي كثرة فضائليهم ولا انهم لا علي
الكثيرة ثوابهم عند الله كما هو المطلوب الذي يجتهد في اثباته حققنا الله
الفوز بهذا المرام كما وفقنا لاختتام الكلام ثم الحمد حق الحمد لله
والشكر جل الشكر لمن له كل الشكر والصلاة المارة لمن افلح من المرأة محمد

- خير البرية وعلي متبعيه علي الملة الحقة
- السجدة البيضاء النقية والحمد لله رب العالمين
- وصلي الله علي سيدنا محمد وآله
- وصحبه وسلم ورضي الله تعالى
- عن اصحاب رسول الله
- احمدين ونايهم
- الي يوم الدين
- آمين
- الله

[illegible]

والتشكر والفضل والاحسان في عبادة الجلال والاعظام المنزه عن صفات الخلق شأن
والصلاة والاعمال على عبادة محمد عبده اللاحق الخلق على الله عليه وسلم فواجب الخلق
ايضا لا حول ولا قوة الا بالله على الاستسلام لله عليه وآله واجبات المسلمين الاعمال **وبعد**
عاشم النبي غير انه لما كان في غيبته وتوهم وصيولته التي عنده ابو الحسن عليه السلام
اذ لم يعرفه في الدنيا الاولى في الدنيا من تدير الله عبده محمد بن يوسف المنيوي
تبعه الله به وما ضلله ببلد بعد فلاح وجوانم في حصة الاطباء ان نسمع من احد غيرهم
وغير غلب علينا التفسير في هذا ان في الدنيا اليسير عنه ونحوه تامله خلافا عن قول من
توالى بعد يد في اليسيرة واحمد محمد واليهم **و** في الدنيا في العقيدة
والابتداء **والله الله الله** باحقنا في احوال العمل بعد التامل على احتسابه شيئا
الروضة من وفادته والله المستعان وعليه التكلان في احوال من تدبره الا يكتمه
في قوة على ما عتد الله بنو قيس والله الموفق بالصواب **فصل في الحمد لله**
الواسع الجود والعظمى فيه الحمد باجود الواسع من قايده ومن الحمد المطلوب لقوله
الحمد لله والصلاة على من لا نبي بعده بالانبياء والاشقياء والحمد المقيد بالانبياء
في حقوله تعالى الحمد لله بارض العسلوات التي عليها نزلت والمفيد بالتبليغ حقوله تعالى
الحمد لله الذي لم يمتد ولم يزل **و** اختلف ايضا افضل الحمد افضل في المطلق
افضل **و** اختلف ايضا في المفيد ايضا افضل الحمد بالانبياء او المفيد بالانبياء
وكلهما وجه في كتابه المسمى في المطلق حقوله تعالى في الحمد لله ومنع والمفيد في
خطهم **و** قوله المطلق عظمه نسب على سبب وكذا في الجمع على الوجود **وقوله**
ويعلم جلاله الجلال العظيم هو الذي يفتح في صفات الله من اوجه اربعة وعشرين
وهو من عظام على الخلق **وقوله** الكائنات كلها انما هي من احوال
ما هي كائنات الله الكائنات هي الموجودات والوجودات هي التي يفتح الله

[illegible]

فوق

وَقَدْ

الجمعة



[illegible]

وأيضا في هذا الموضع **واعترض** على من يفسر بالمدح يقول العبد
 وليس العاقل على قوله قدح نفس خفا ومباها واحمد لا يجوز الا في العاقل
وثانيها المدح يرفع المحض والمدح هو قوله ما لا يدع عليه وسام
 احتيا التواضع وجودة المدح لا يجوز الا في العبد **واعترض** على من يفسر
 على ما في الحزم وعلى حد الحزم وعلى خلاف المدح يلزم المدح على ما انتهى
 الشيخ **وقوله** الحمد هو افتاء **اعلم** انه يجوز من جهة المدح الحمد بالفتوى
 الخ والمدح من جهة افتاء الحمد لا لو كان مبالا لفتاوى الشافعي بالفتاوى على العبد

اعلم ان المحكم العقلي

أففقوا

[illegible]

أول الفهرست

ف

في شهر ربيع الثاني سنة ١٢٨٥

129-130

اشهر

[illegible]

والله اعلم

[illegible]

قوله
عنه عليه السلام في قوله تعالى
الذين آمنوا واتبعتهم اهليهم

المعجز

[illegible]



وقال

[illegible]

فہرست

[illegible]

三

[illegible]

1219

[illegible]

المستغنى والاستغناء له العمل واجب وما ينافيه محال ومما لا ينافي العمل محال وهو
 جواز وجوده تعالى بما له من نسبة لا مستغنى له تعالى وجوب وجوده كما هو
 وجوده ويوجب له تعالى الإضاح ولو كان محالاً لا ينافي إلى العمل لما تقدم من العمل
 عليه من عدمه وإيقار ينال استغناءه والاستغناء واجب وما ينافيه محال والمحدوث
 الذي له من العمل محال كما هو في المناصب المستغنى عن كل ما سواه وجوب
 العمل على الحدوث ويوجب أيضاً البقاء ولو كان العمل لكل جازي الأجود الذي
 حقيقة الجازي عليه وجواز وجوده يستغنى إيقار إلى البقاء لا مستغنى وقوع الجازي
 بنفسه ولا ينافي ينادي الاستغناء والاستغناء واجب له ولا ينافي جازي وعز عما ينافي
 محال وهو الذي له العمل محال فله المناصب المستغنى وجوب البقاء للشوق والعدم
 ويوجب له تعالى المحالة ولو كان تعالى شيئاً مستغنى كل جازي مثلاً للوجوب
 استغناء المستغنى عن كل ما يوجب ومن جملة ما يوجب الجواز الحدوث والحدوث
 يستغنى لا ينافي إلى الحدوث لما تقدم من استغناء حدوث الشيء لنفسه ولا ينافي
 ينادي الاستغناء والاستغناء واجب وما ينافيه محال وهو الذي له العمل محال
 وهو ما لا ينافي له المناصب المستغنى وجوب المحالة لا العمل عليه ويجب
 له الاستغناء عن العمل المستغنى لو اقتضى العمل وأحد ما يمكن تحقيقه على
 كل ما سواه لما لا مستغنى لا ينافي بالضرورة والاستغناء واجب
 له ولا ينافي جازي وعز وما ينافيه محال وهو الاستغناء ويجب له التفرغ عن النفاي
 ولو انشغل بنفسه لا ينافي إلى من يحمله له من وقت في المشقة إن كان من نفسه
 لنفسه وهو محتاج إلى من يحمله محتاج إلى من يحمله وأحياناً ينال استغناءه
 والاستغناء واجب وما ينافيه محال في المناصب المستغنى تعالى التفرغ عن
 التفرغ إلى الله تعالى ويؤخذ من استغناءه عن كل ما سواه تنزهه
 عن الاعراض إلى الأفعال والأشياء ولو كان إلى الغرض في العمل والعز لا يقتضي التفرغ
 التحلي والافعال له الغرض إلى الاستغناء التفرغ أيضاً كل من على
 بالشيء وهو محتاج إليه وأحياناً ينال استغناءه واستغناءه واجب
 وما ينافيه محال في المناصب المستغنى عن كل ما سواه تنزهه عن الغرض
 الأفعال والأحكام ويؤخذ من استغناءه جواز من يعمل في تركه أنه لو وجب
 عليه تعالى شيء غداً كما لا ينافي في ذلك الشيء كما لا ينافي حقه تعالى

عليه في الخلق من خلق النور والظلمة وما يقدر الله تعالى بما يشاء من الامور
او يصرف عنه والقول بالقياس حسن على نظري في اخذ القولين ووجه الحقيقة انما هو
قال انما هو من الامور التي لا يكون لها وجود مستقل عن الله تعالى
من العبد المتعبد والامر انما هو ان يقول ما يقول الله تعالى في قوله
انما هو من الامور لان كل ما في العالم لا يكون له وجود مستقل عن الله تعالى
لان الله او المتعبد في الحقيقة والمثال في الامر والخلق والمتعبد في
نفسه في نفسه والاعجاب بمجالاته الاولى تركه لانه يوم الشك انتفى عن نفسه
اعلم **وقوله ثقيل** في الميزان لانه على انما هو من الامور التي لا يكون لها وجود مستقل
وقوله ويقدر في القلب اي من يد في القلب لانه يطلع في النور والياء في قوله
انما هو من الامور التي لا يكون لها وجود مستقل عن الله تعالى
الشيء الخالق والكلية في ذلك والعشر المراء لها في ذلك النظر فيما احتوت عليه
لا اله الا الله محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم وقوله وبعد **قال**
عليه السلام الخ لا اجل شيئا على العباد **وقوله** وانما هو من الامور التي لا يكون لها وجود مستقل
وقوله يعطى العباد **علم** العلم الاول من قوله يعطى العباد لانه يعطى
السبب والاول نتيجة ثم ادخل الله على السبب قليل وادخل الله على السبب كثير
نصر عليه الشيخ في الفكيه **وقوله** يعطى العباد كيف يود منه
اليقول ويبدل الاخذ والله اعلم من العلم من العباد انما هو من الامور التي لا يكون لها وجود مستقل
في حكاية **وقوله** انما هو من الامور التي لا يكون لها وجود مستقل عن الله تعالى
منها الا اذا كان له فضل **وقوله** مستحق كما احتوت عليه من عطاء الله لا يكون
منه العمل الثالث في ذلك **وقوله** فانه يرزقهم الله من حيث يشاء
القول في جوارحه التي تفسر في الامور والاعجاب وهو انما هو من الامور التي لا يكون لها وجود مستقل
يسمع هذا من الشيخ في الفكيه **وقوله** يعطى العباد كيف يود منه
وقوله حتى يرضى **قال** حتى يرضى عن عده المقابلة وقوله فانه يرزقهم الله من حيث يشاء
معنى المعنى لا يقتضيه **وقوله** من الامور التي لا يكون لها وجود مستقل عن الله تعالى
في الخلق **وقوله** يعطى العباد كيف يود منه **وقوله** يعطى العباد كيف يود منه
والله اعلم بالصواب والاسرار على الله تعالى والاعجاب في الامور التي لا يكون لها وجود مستقل
به لا يطلع عليه في كتابه ولا يطلع في علمه **وقوله** يعطى العباد كيف يود منه

عليه

يعطى العباد كيف يود منه

عليه في الخلق من خلق النور والظلمة وما يقدر الله تعالى بما يشاء من الامور
او يصرف عنه والقول بالقياس حسن على نظري في اخذ القولين ووجه الحقيقة انما هو
قال انما هو من الامور التي لا يكون لها وجود مستقل عن الله تعالى
من العبد المتعبد والامر انما هو ان يقول ما يقول الله تعالى في قوله
انما هو من الامور لان كل ما في العالم لا يكون له وجود مستقل عن الله تعالى
لان الله او المتعبد في الحقيقة والمثال في الامر والخلق والمتعبد في
نفسه في نفسه والاعجاب بمجالاته الاولى تركه لانه يوم الشك انتفى عن نفسه
اعلم **وقوله ثقيل** في الميزان لانه على انما هو من الامور التي لا يكون لها وجود مستقل
وقوله ويقدر في القلب اي من يد في القلب لانه يطلع في النور والياء في قوله
انما هو من الامور التي لا يكون لها وجود مستقل عن الله تعالى
الشيء الخالق والكلية في ذلك والعشر المراء لها في ذلك النظر فيما احتوت عليه
لا اله الا الله محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم وقوله وبعد **قال**
عليه السلام الخ لا اجل شيئا على العباد **وقوله** وانما هو من الامور التي لا يكون لها وجود مستقل
وقوله يعطى العباد **علم** العلم الاول من قوله يعطى العباد لانه يعطى
السبب والاول نتيجة ثم ادخل الله على السبب قليل وادخل الله على السبب كثير
نصر عليه الشيخ في الفكيه **وقوله** يعطى العباد كيف يود منه
اليقول ويبدل الاخذ والله اعلم من العلم من العباد انما هو من الامور التي لا يكون لها وجود مستقل
في حكاية **وقوله** انما هو من الامور التي لا يكون لها وجود مستقل عن الله تعالى
منها الا اذا كان له فضل **وقوله** مستحق كما احتوت عليه من عطاء الله لا يكون
منه العمل الثالث في ذلك **وقوله** فانه يرزقهم الله من حيث يشاء
القول في جوارحه التي تفسر في الامور والاعجاب وهو انما هو من الامور التي لا يكون لها وجود مستقل
يسمع هذا من الشيخ في الفكيه **وقوله** يعطى العباد كيف يود منه
وقوله حتى يرضى **قال** حتى يرضى عن عده المقابلة وقوله فانه يرزقهم الله من حيث يشاء
معنى المعنى لا يقتضيه **وقوله** من الامور التي لا يكون لها وجود مستقل عن الله تعالى
في الخلق **وقوله** يعطى العباد كيف يود منه **وقوله** يعطى العباد كيف يود منه
والله اعلم بالصواب والاسرار على الله تعالى والاعجاب في الامور التي لا يكون لها وجود مستقل
به لا يطلع عليه في كتابه ولا يطلع في علمه **وقوله** يعطى العباد كيف يود منه

يعطى العباد كيف يود منه

[illegible]